Volumen 75 Fasciculus II 2009

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 2 / 2009

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma
www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 40,00 in Italy, and € 52,00 or USD 70,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.
Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.
International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Corrado Marucci (Editor) e-mail: dirocp@pio.urbe.it – Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@pio.urbe.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

Osvaldo Raineri

Vita del nostro padre Ḥarā Dengel

Presentazione

Gadla abuna Ḥarā Dengel [Vita del nostro padre Ḥarā Dengel], Asāttāmi Tenśā'ē Masāttamiyā Dereǧǧet [Ed. Tenśā'ē], Addis Ababā 1997 'ā. m. [E.E. = A.D. 2004/5], pp. 10 (non numerate: Prefazione, in amarico) + 158 (numerate: Vita e Miracoli, in ge'ez) + 158 (non numerate: versione in amarico, affiancata al testo in ge'ez) + 4 (non numerate: Effigie, in ge'ez). Alla "Prefazione" (*maqdem*), in amarico, seguono: la "Vita" (*gadl*), divisa in dodici capitoli, dodici "Miracoli" (*ta'ammer*) e l'"Effigie" (*malke'*) di Ḥarā Dengel. Il libro, nella Biblioteca Apostolica Vaticana, ha la collocazione: "R.G. Oriente IV 4835".

Nella "Prefazione" si danno i tratti essenziali della vita di Ḥarā Dengel, che la "Chiesa Ortodossa Tawāḥdo d'Etiopia" ha proclamato santo, per l'eroicità delle sue virtù e i miracoli da lui compiuti, ed ha dedicato una chiesa in suo onore. Vi è scritto inoltre che, nel 1996 (E.E. = A.D. 2003/4), il Vescovo di Gimma e del Caffa, *Abuna* Esṭifānos, ha fatto tradurre in amarico il testo ge'ez della "Vita" del santo monaco.

La "Vita del nostro padre Ḥara Dengel" — il cui nome significa "Schiere/Esercito/Milizia della Vergine" — è un libro che merita di essere segnalato, tra le numerose pubblicazioni uscite in questi ultimi anni a cura del Patriarcato della Chiesa Ortodossa Tawāḥdo d'Etiopia. All'inizio del volume, a piena pagina, figura la foto dell'attuale "Beato e santo nostro padre P̣āwlos, Patriarca, capo degli Arcivescovi d'Etiopia, Arcivescovo di Aksum e *Eččagē*[1] della sede di Takla Hāymānot". La benemerita attività editoriale del Patriarcato etiopico cura in particolare la pubblicazione di libri liturgici, biblici e devozionali in genere, mentre sono in minor numero quelli dedicati alle vite dei santi venerati in Etiopia, se si eccettuano quelle di San Giorgio (*Gadla qeddus Giyorgis*), del Santo Takla Hāymānot (*Gadla abuna Takla Hāymānot*) e di pochi altri. Pertanto, la recente pubblicazione della Vita del santo Ḥarā Dengel, oltre che in Etiopia, è accolta con interesse dagli studiosi dell'Oriente cristiano, poiché questo santo non compare, per quanto mi è noto, nel Sinassario della

[1] Titolo dell'abate del monastero di Dabra Libānos — fondato da Takla Hāymānot († 1318) — e capo dei monaci dell'Etiopia.

OCP 75 (2009) 253-272

Chiesa locale, mentre la *Encyclopaedia Aethiopica*[2], alla voce Ḥarā Dengel, rimanda ai "Saints, local", voce non ancora pubblicata. È da riferirsi al nostro santo il nome — riportato da solo senza altre indicazioni — che si legge nel volumetto *Marha lebbunā*: "Gadla abuna Ḥarā"[3] (Vita del nostro padre Ḥarā), che, nella *Bibliography of Ethiopic Hagiographical Tradition*[4], si trova pure nella stessa forma abbreviata, ma dove sono date alcune notizie di lui e delle copie manoscritte conservate della sua "Vita":

«Ḥarā fu il fondatore del monastero di Darā, Scioa. UNP [Unpublished] (a) *Gadla Abuna Ḥarā*, Darā, Scioa; (b) *Gadla Abuna Ḥarā*, Chiesa di San Raguele, Addis Ababā; (c) *Gadla Abuna Ḥarā*, Fogarā, Bagēmder; (d) *Gadla Abuna Ḥarā*, EMML, 1974, Vol. I No 1, 5[5]; (e) *Gadla Abuna Ḥarā*, Māhtama-Śellāsē, Walda Masqal, *Zekra Nagar* (Addis Ababā, 1942), p. 547».

Purtroppo, dei testi precitati (a) – (e), mi è stato possibile consultare unicamente (d), il quale recita testualmente:

«No 69: Church of St. Rāgu'ēl, Enṭoṭo, district of Addis Ababā. Parchment, 21 × 14 cm. ff. 112+4, 3 cols., 19 lines, late 19th c.
1) Ff. 1a-84b: The Combat of Ḥarā Dengel [*Gadla Ḥarā Dengel*]. Its is divided into monthly readings: (...). 2) Ff. 85b-91a: Panegiric of Ḥarā Dengel [*Weddāsē Ḥarā Dengel*]. 3) Ff. 91b-112b: Two miracles of Ḥarā Dengel [*Ta'amra Ḥarā Dengel*], beginning ff. 91b and 105a. Note of owership by Raguel Church, *verso* of the real guard leaf. Copied for King Śāhla Māryām (i.e. Menlik II — prayer, f. 84b) by Walda Śellāsē (colophon, f. 112b). The text is occasionally rather blurred»[6].

Una seconda considerazione che accresce il pregio dell'opera, è il periodo storico in cui si svolge la vita del santo protagonista, nato durante il regno di Claudio (1540-1559) e vissuto fino al tempo di Fāsiladas (1632-1667), l'ultimo sovrano menzionato nel *Gadl*. Fu quello un periodo assai sofferto e significativo per la storia sia politica che religiosa dell'Etiopia, in relazione alla grave crisi per l'invasione musulmana condotta da Ahmed ibn Ibrahim, detto Grañ (Mancino)[7], che devastò il paese per un ventennio (1523-1543), conducendo da Harar le sue spedizioni contro le province cristiane, con l'occupazione di territori, saccheggi e distruzioni specialmente delle chiese, fino alla devastazione della città

[2] *EncAeth* 2, 2005, p. 1009.

[3] *Marha lebbunā*, p. 79.

[4] Kinefe-Rigb Zelleke 1975, p. 77, nr. 78.

[5] Da correggere in: "EMML, 1975, I, N°. 69" (v. EMML I, p. 71).

[6] EMML I, p. 71.

[7] Cf. Taddesse Tamrat 1972, pp. 297-302.

santa di Aksum. Il re Lebna Dengel, nel 1535, chiese l'aiuto del Portogallo contro l'invasione del Grañ[8]. Nel 1541 sbarcarono a Massaua quattrocento fucilieri, comandati da Cristoforo da Gama, i quali, dopo alterne vicende belliche tra i due schieramenti, in un attacco sferrato al nemico, il 21 febbraio 1543, con un colpo di archibugio, abbatterono il Grañ. Il re Claudio, che aveva intrapreso la ricostruzione dell'Etiopia devastata e privata di molti cristiani uccisi o fatti prigionieri, nel 1559, cadde a sua volta in battaglia per mano dei musulmani.

Alcuni anni prima, nel 1555, era partito da Lisbona per l'Etiopia un gruppo di missionari Gesuiti[9], ai quali sant'Ignazio indirizzava i suoi "Recuerdos que podran ayudar para la reduction de los reynos del Preste Juan a la union de la iglesia y religion catholica"[10]. Con l'arrivo dei sacerdoti europei ebbero inizio in Etiopia profonde controversie tra la fede tradizionale o alessandrina e la dottrina cattolica, e nacquero violente reazioni contro i tentativi di latinizzazione messi in opera dai missionari[11]. A Claudio successe il re Minās (1559-1563) e quindi Sarṣa Dengel (1563-1597), che fu più tollerante del suo predecessore verso i cattolici; poi regnarono in Etiopia Yā'qob (1597-1603, 1605-1607) e Za-Dengel (1603-1604), il quale, essendo favorevole al cattolicesimo, fu scomunicato dal metropolita e morì poi in battaglia.

Dò qui di seguito il riassunto della "Vita" e dei "Miracoli" di Ḥarā Dengel, in cui sono comprese le citazioni, riportate tra virgolette, della traduzione di alcune parti del testo ge'ez, seguito dalla mia versione di tutta la "Effigie" del santo.

Vita di Ḥarā Dengel

Capitolo I

Il padre e la madre di Ḥarā Dengel vivevano nella terra di Darā[12]; il nome di suo padre era Giovanni, episcopos[13] di Rēmā[14], mentre sua madre si chiamava Walatta Giyorgis, ed erano ambedue di nobile famiglia. Essi avevano tre figli e tre figlie, e uno di essi era Ḥarā Dengel.

---

[8] Cf. *Feudo di Maria*, pp. 52-56: "L'entrata in scena del Portogallo".

[9] Cf. Leonardo Cohen – Andreu Martínez, *EncAeth* 3, 2007, p. 277; Caraman 1985.

[10] Raineri 2003, p. 15.

[11] *Feudo di Maria*, pp. 54-55.

[12] Michel Kleiner, *EncAeth* 2, pp. 97-98: "Dära... is a region in Bägemder, located on the south-eastern shores of Lake Tana...".

[13] Titolo da intendersi qui come designante una alta carica ecclesiastica, non insignita dall'ordine dell'episcopato, all'epoca in Etiopia proprio del solo metropolita (*pāppās*) proveniente dall'Egitto.

[14] Conti Rossini 1892, p. 43: "(dabra) rêmâ, rêmât"; Angelini 2006, pp. 136, 137, 144, nr. 45: "Chiesa di Rima Johannes".

Prima di generare questo figlio, vivevano donando i loro beni ai poveri e a tutto il popolo cristiano, memori della parola del vangelo che dice: "Date e vi sarà dato"[15], e a motivo di queste parole, pregavano il Signore affinché concedesse loro un figlio che piacesse a Dio, beneficasse il prossimo e allietasse il cuore dei genitori.

E Walatta Giorgis concepì il nostro padre Ḥarā Dengel e lo partorì dopo una gestazione di nove mesi e cinque giorni[16], al tempo del re Aṣnāf Sagad (Claudio: 1540-1559); quando il bambino compì quaranta giorni, lo portarono in chiesa affinché il prete lo battezzasse, e lo chiamarono Ḥarā Dengel. Quindi, dopo essersi comunicati, suo padre e sua madre lo riportarono a casa e lo educarono secondo la legge del Signore e, affinché gli insegnasse le sacre scritture, lo affidarono ad un maestro che condusse il fanciullo a casa sua e incominciò a fargli apprendere l'alfabeto a cui fece seguire l'istruzione sulla dottrina. In seguito il giovanetto andò dal metropolita[17] del tempo, per ricevere l'ordine del diaconato; tornato al suo paese, cominciò a servire il Signore nella purità e nella santità, con la preghiera, con amore ed umiltà, come disse l'apostolo Paolo nella sua lettera a Timoteo: "I diaconi poi siano puri e vigilanti e intenti alla preghiera"[18]. E mentre il giovane viveva apprendendo e praticando i precetti del Vecchio e del Nuovo Testamento, suo padre e sua madre migrarono dalla tribolazione di questo mondo e passarono alla vita eterna; Ḥarā Dengel pianse un pianto amaro per la loro morte, come Adamo ed Eva piansero per la morte del loro figlio Abele[19].

Rimasto orfano, Ḥarā Dengel restò nella casa dei genitori per qualche tempo, nell'isola di Rēmā, da dove andò a Zagē[20] per ritornare poi ancora là, ma non volle condurre una donna come gli uomini del mondo e si mantenne nella verginità.

E, mentre viveva in questo modo, giunse a quarant'anni senza farsi monaco; quindi contrasse una grave malattia, a motivo della quale desiderò vestire l'abito monastico per conseguire dal Signore la salute del corpo e dell'anima.

Si recò dall'abate di Rēmā, di nome Ma'azā Dengel, che lo ammise alla vita monastica, ed egli fu guarito dalla sua malattia, poiché il Signore lo salvò dalla morte; quindi andò dal metropolita[21] per ricevere l'ordine del presbiterato, facendo poi ritorno a casa sua, lieto, poiché il Signore gli aveva concesso ciò che egli aveva desiderato e cercato. Dopo qualche tempo divenne *qomos*[22], per volere

---

[15] Cf. Mt 10,42.

[16] Secondo la tradizione etiopica, questo tempo corrisponde alla durata della gestazione di Gesù nel grembo di Maria.

[17] Salvatore Tedeschi, *Ethiopian Prelates*, *CopEnc* 3, 1991, p. 1017-1018: "Yosāb I (d. c. 1559)"; pp. 1018-1019: "Pēṭros II (d. 1570)".

[18] Cf. 1 Tm 3,8 ss.

[19] Gen 4,8.

[20] Conti Rossini 1892, p. 54: "zagê — vill. dell'Amhara sulla penis. omon. del Sana"; *Guida*, p. 384: "Zeghiè".

[21] Ḥarā Dengel, nato durante il regno di Claudio (1540-1559), divenuto sacerdote quarantenne, dovrebbe aver ricevuto l'ordine dal metropolita Marco II († 1588 ca), o dal suo immediato successore Cristodulo, oppure dal successore di questi, Pietro III († 1607).

[22] Parroco, arciprete.

del Signore, affinché benedicesse tutti gli uomini che venivano da lui a cercare la sua benedizione, poiché il corepiscopo aveva potestà sui preti e i diaconi come stabiliscono gli apostoli nel loro Sinodo[23].

Capitolo II

Tuttavia, da quando ebbe vestito le vesti del monacato, non volle più vivere con i suoi familiari, e desiderò ripudiare il mondo per andare nella regione dello Scioa, lontano dalla famiglia e dal suo paese. I suoi parenti però, guidati da 'Arka Mar'āwi, figlio di suo fratello, seguirono Ḥarā Dengel e lo raggiunsero nella terra di Gerāryā[24], chiedendogli di ritornare a casa. Ma egli si rifiutò, affermando che non sarebbe più tornato al suo paese per viverci, ma sarebbe andato in un eremo, dove non può giungere uomo, per vivere con le bestie feroci, poiché è bene che un monaco viva negli eremi oscuri e sui monti e nelle spelonche della terra e tra i crepacci della roccia, con il freddo, il sudore e la fatica, mangiando le foglie della campagna e vestendo pelli bovine.

Allora i parenti di Ḥarā Dengel gli dissero che avrebbero cercato per lui un eremo, vicino al suo paese, poiché volevano che egli fosse il loro padre spirituale e santificasse anch'essi con la sua santità e li salvasse dalla geenna. Egli aderì alla loro proposta, ed essi prepararono la strada che conduceva al luogo che aveva scelto; Ḥarā Dengel decise che quella sarebbe stata la sue sede per sempre, quindi chiese loro che gli costruissero una piccola casa in cui potesse riposare quando era stanco, poiché il Signore gli aveva ordinato di rimanere là fino al tempo della sua morte, e che ivi fosse sepolto anche il suo corpo in attesa della risurrezione.

In quel giorno, i suoi familiari, dopo avergli preparato la dimora richiesta, si separarono da lui, avendogli lasciato per cibo dei frutti, e Harā Dengel rimase solo, poiché poneva la sua fiducia nel Signore. Quando aveva fame, non mangiava il pane, ma prendeva un po' di lenticchie e ceci e fagioli, e dei frutti degli alberi mangiava le ghiande. Delle lenticchie e dei ceci e dei fagioli, misurava la quantità con il coperchio[25] di un calice, tre misure e mezzo, che cuoceva e divideva in sette porzioni, prendendone una a giorni alterni: un giorno mangiava una porzione e un altro giorno stava digiuno senza gustare nulla, terminando quella pietanza in tredici giorni, mentre come bevanda beveva unicamente un calice di acqua e non altre bevande.

Nell'eremo vennero da lui per spaventarlo molte fiere, cioè leoni e leopardi ed elefanti e lupi e iene, ma il santo monaco non fu danneggiato, poiché il Signore era con lui: accadde infatti che un leone, separatosi dal branco, rimase a trattenere tutte le altre fiere. Inoltre Ḥarā Dengel piantò le zucche e la vite e il noce e il pesco, innaffiando quel giardino con l'acqua da lui attinta e portata sulle spalle da un fiume lontano. In seguito scavò il terreno in due parti e le benedisse col segno della croce: subitamente le acque sgorgarono da ambedue gli scavi, poiché

[23] Bausi 1995, CA (48).

[24] Conti Rossini 1892, p. 28: "gerârya, gerâriyâ".

[25] Testo *mekdān*, che normalmente è un velo, ma non è escluso che possa essere di metallo: v. Kidāna Wald Keflē, p. 521.

il Signore aveva ascoltato la preghiera del nostro padre. Quelle piante, apportunamente innaffiate, davano frutto ciascuna a suo tempo, affinché fosse cibo per le persone che venivano a fargli visita, e per i poveri che gli chiedevano l'elemosina; le zucche invece, una volta mature, le vendeva al mercato. Egli però non mangiava i frutti del giardino, eccetto le pesche, prendendone una per cena ogni tre giorni.

In quel tempo venne Satana, sotto forma di donna, per sedurlo, ma il padre nostro lo asperse con l'acqua benedetta, e il demonio fuggì spaventato, tornando però ancora sette giorni per tentarlo in diversi modi, ma alla fine Satana fu vinto con la forza della fede e della preghiera di Ḥarā Dengel e non tornò più da lui. In seguito a questo fatto, guarivano gli ammalati e i ciechi vedevano e i lebbrosi erano mondati e i posseduti dal demonio ne erano liberati, poiché egli risanava ciascuno dalla propria infermità.

Un giorno, l'angelo Gabriele, essendo sceso dal cielo, gli disse di non rattristarsi per la sua solitudine nell'eremo, poiché sarebbe venuto un discepolo dalla terra di Gongā[26] che l'avrebbe servito, per volontà del Signore e per intercessione della Vergine Maria. Infatti, un giovane, di nome Māryām Tasfāya, andò nel paese di Darā e arrivò da Ḥarā Dengel, il quale capì che era giunto il discepolo di cui gli aveva parlato l'arcangelo Gabriele. Il padre nostro lo accolse nella sua dimora e lo fece suo discepolo, e gli piacque per il suo servizio, da quell'ora fino al giorno della sua morte.

Capitolo III

In seguito vennero tre donne per servire il santo monaco: il nome della prima era Amata Māryām, ma ella sottrasse e mangiò una pesca del nostro padre, e a causa di questo, soprattutto per aver giurato falsamente di non aver compiuto quell'atto, morì repentinamente. Così infatti erano morti Acan[27], per aver rubato l'oro e l'argento quando Giosuè distrusse Gerico[28], e anche Anania, perché con sua moglie per furto vendette il campo, come disse Pietro apostolo nel libro degli Atti[29].

Un'altra donna, venuta dopo di lei, si chiamava Amata Giyorgis e divenne discepola del padre, il quale le insegnò opere spirituali, finché si separò da lui dopo poco tempo, poiché percorreva la via di Satana seduttore, e per questo morì come era morto Giuda[30] quando tradì nostro Signore Gesù Cristo.

La terza, che venne dopo quelle donne perdute, si chiamava Amata Egzi', e si affidò a Ḥarā Dengel essendo divenuta sua discepola per aiutarlo e per servirlo. Ella gli era prossima per parentela carnale: compiaceva il nostro padre con l'ubbidienza e con il compimento della sua volontà, poiché era buona nella con-

---

[26] Jon Abbink, *EncAeth* 2, 2005, p. 850: "The original Gonga area was between the Blue Nile (Abbay) and the Omo River".

[27] Gs 7,1.

[28] Gs 6,17 ss.

[29] At 5,1-11.

[30] At 1,18.

dotta e saggia per l'intelligenza; per i suoi servizi era simile a Maria e Marta[31] e alle altre donne che servivano con i loro beni nostro Signore Gesù Cristo. Il padre nostro negli spostamenti cavalcava un asino, di nome Berhān, specialmente per andare alle chiese di San Giorgio[32] e di San Minās a ricevere il corpo e il sangue di Cristo, necessari per la vita del corpo e dello spirito; l'asino peraltro andava dove il santo monaco voleva, senza che nessuno lo conducesse.

Capitolo IV

In quel tempo Ḥarā Dengel digiunava molto, mentre si prostrava e piangeva e pregava il Signore, affinché salvasse la sua anima. Egli non fece opere della carne, avendola dominata dal tempo della sua nascita fino alla sua dipartita, ma compì opere spirituali; viveva come i monaci del deserto di Scete e degli altri eremi che sono in Egitto e in Siria e in Armenia e in Etiopia e sui suoi monti e nelle sue isole.

"Alcuni (monaci) mangiavano nigella e alcuni mangiavano orzo e alcuni mangiavano frumento e alcuni mangiavano cimino e altri mangiavano lenticchie e alcuni mangiavano piselli e alcuni mangiavano lupini e alcuni mangiavano grano di spelta. E alcuni mangiavano vari frutti della terra, e altri mangiano focacce cotte sotto la cenere ed alcuni mangiavano pane e alcuni mangiavano bucce, e altri mangiano il pane disceso dal cielo, come abba Babnudā[33]; e alcuni mangiavano la pula che si separa dal frumento e alcuni mangiavano miele e alcuni mangiavano pernici e altri mangiavano il pesce che c'è nel mare; e alcuni mangiavano l'erba e altri mangiavano gramigna e alcuni mangiavano ortaggi ed altri mangiavano foglie diverse.

E alcuni mangiavano frutti di terebinto ed altri mangiavano frutti di sicomoro e alcuni mangiavano frutti di *atāmin*[34]; e alcuni mangiavano frutti di canna ed altri mangiavano frutti di pigna e alcuni mangiavano frutti di melo e alcuni mangiavano frutti di palma; e altri mangiavano frutti della pianta di rovo e alcuni mangiavano frutti di melograno e alcuni mangiavano frutti di pesco e alcuni mangiavano il frutto della vite e alcuni mangiavano frutti del fico e alcuni mangiavano frutti di mandragora e alcuni mangiavano frutti di noce e alcuni mangiavano frutti di banano e altri mangiavano frutti di fico. E alcuni mangiavano altri frutti delle piante che fruttificano nei loro tempi che il Signore conosce e noi non conosciamo.

E tutti quelli che abbiamo ricordato mangiavano quanto era loro possibile; e alcuni mangiavano poco ed altri mangiavano molto, secondo la quantità della loro fede. E di questi poi, chi era grande, qualcuno mangiava ogni giorno e qualcuno mangiava ogni tre giorni e qualcuno mangiava un giorno su sette e qualcu-

---

[31] Lc 10,38-42.

[32] Cf. Angelini 2006, pp. 136, nr. 12: "Chiesa di Ghyorgis a Kunzela"; nr. 35: "Chiesa di Nagabo Ghiorghis"; nr. 38: "Chiesa di San Giorgio, Fogara".

[33] Babnuda è la versione etiopica del noto nome copto Papnoute o Pafnuti o Pafnuzio: Ugo Zanetti, *EncAeth* 1, 2003, pp. 428-429.

[34] Il settimo mese degli Ebrei.

no mangiava un giorno al mese e qualcuno mangiava un giorno all'anno e qualcuno si astenne dal tempo della sua nascita fino al tempo della sua morte".

"Quanto alle bevande, c'erano quelli che bevevano vino e quelli che bevevano idromele e quelli che bevevano bevande inebrianti e stagionate per la loro malattia, come disse Paolo a Timoteo figlio suo: 'Non bere acqua pura, ma mescolata con un poco di vino per il mal di stomaco e per il tuo male continuo'[35]. E alcuni bevevano bevanda d'orzo fermentato e altri bevevano acqua di cumino e altri bevevano acqua di gigli ed altri bevevano acqua limpida e altri bevevano acqua torbida e alcuni bevevano altre bevande di cui noi non facciamo i nomi".

"Diremo qualcosa anche sul vestiario, come ci rende capaci il Signore, poiché il nostro padre non vestì che una tunica fino al tempo della sua morte. E per l'abito dei monaci diremo così: alcuni vestivano vesti preziose ed altri vestivano un mantello ed alcuni vestivano cenci ed alcuni vestivano stracci di sacco, quando la gente li buttava sulla strada e nessun altro li prendeva. E alcuni vestivano pelli di vacca e alcuni vestivano mantelli di pelle di capretto e alcuni vestivano pelli di pecora e alcuni vestivano pelli di agnello e alcuni vestivano pelli di animali della campagna e alcuni vestivano pelli di marmotte e alcuni vestivano peli di cammello e alcuni vestivano crini di cavallo.

E alcuni vestivano intrecci di foglie di palma e altri vestivano intrecci di cortecce di vari alberi; e alcuni vestivano foglie, facendole unire con un legame, ed altri si vestivano con erbe della campagna appopriatamente lavorate con l'abilità della sapienza del Signore, e alcuni indossavano sul loro corpo fibre di piante".

Il padre nostro Ḥarā Dengel lasciava la veste nell'ora del freddo, poiché pensava in cuor suo che tutto il piacere delle creature passa e svanisce come un batter d'occhio, e, mentre pensava questo, combatteva il combattimento spirituale, portando la croce e insegnando il vangelo.

Capitolo V

Riguardo alla sua preghiera, il nostro padre vi stava aggiogato in ogni tempo, occupando i suoi sensi esterni ed interni, senza cessare l'opera della preghiera che conviene ai monaci perfetti. "Alcuni dei monaci pregano riuniti in un monastero; infatti dicono i 318[36] di retta fede nel loro trattato: 'I monaci vivano uniti in un monastero'. E alcuni pregano da soli, stando separati e segregati dagli uomini. E alcuni pregano entrando in un pozzo e alcuni pregano in una grotta della terra e alcuni pregano nelle fenditure della roccia e alcuni pregano nelle spelonche e alcuni pregano negli abissi e alcuni pregano stando nell'acqua.

E alcuni pregano sui monti, come abba Pantaleone[37] e abba Aragāwi[38]; e alcuni pregano nel fitto eremo, lontano, dove non arriva l'uomo; e alcuni pregano in un luogo tra i molti luoghi dei monti e degli eremi. E per le preghiere che reci-

---

[35] 1 Tm 5,23.

[36] Sono così chiamati i Padri che presero parte al concilio di Nicea del 325.

[37] Uno dei "Nove Santi" migrati in Etiopia: secc. V-VI (v. Osvaldo Raineri, *BSO* II, 1999, Col. 764: Pantaleone; Kinefe-Rigb Zelleke 1975, p. 86, nr. 124).

[38] Dei "Nove Santi" (v. Osvaldo Raineri, *BSO* II, 1999, col 1382; Kinefe-Rigb Zelleke 1975, pp. 64-65: "Arägawi Zä-Mika'el").

tano, è per essi un dono dato loro dal Signore. Alcuni pregano recitando i salmi di Davide molte volte e i cantici dei profeti e di Salomone; e alcuni pregano leggendo i quattro vangeli e altri pregano leggendo dei trattati. E alcuni pregano leggendo altre orazioni che sono stabilite per i monaci, affinché preghino con esse giorno e notte".

Il padre nostro poi pregava come un asceta perfetto, senza farsi vedere dagli uomini, ma si nascondeva, poiché conosceva il vangelo che dice: 'Quando preghi, entra in casa tua e chiudi la tua porta e prega il Padre tuo in segreto'[39]; e, quando pregava, non volgeva lo sguardo di qua e di là, ma alzava i suoi occhi al Signore.

Avvenne in quei tempi che tutta la regione fu sconvolta per una guerra dei pagani, chiamati Wardāyā[40], i quali uccisero molta gente e predarono grande quantità di bestiame dappertutto; vennero numerosi armati anche in quel paese, ma non poterono entrare nell'eremo di Ḥarā Dengel, poiché un angelo li fermò, infatti il Signore aveva salvato il padre nostro da quegli uccisori. E mentre il nostro padre rendeva grazie al Signore di questo, venne da lui un ufficiale con le sue guardie e trafisse il discepolo del padre con la lancia, avendo fatto entrare la sua mano nel foro della porta. Allora Ḥarā Dengel si rattristò per il suo discepolo e la sua afflizione giunse al Signore; e venne un angelo, mandato dal cielo per salvare il nostro padre, e fece udire un fragore che metteva paura, e l'ufficiale si tolse dalla porta, stupito di ciò che il Signore aveva operato.

Capitolo VI

In quel tempo, abba Batra Māryām[41] di Zagē frequentava Ḥarā Dengel e insieme parlavano dei misteri divini che avevano conosciuto per grazia del Signore. Quanto ad Ḥarā Dengel, a volte, stando con i poveri chiedeva alla soglia del ricco, e se riceveva un pezzo di pane lo dava a chi era più affamato di lui, e, quando camminava per strada, soleva portare sulle sue spalle il carico di quelli che viaggiavano insieme. E, per il suo intenso combattimento spirituale, accorrevano a lui molti monaci giusti e onorati per ricevere la sua benedizione; e uno di loro era Ṣegē Dengel di Magwinā[42], maestro della fede, il quale era figlio del figlio di suo fratello. E anche la nostra madre Walatta Peṭros[43], santa e pura più di tutte le donne che vivevano ai suoi giorni, che aveva sopportato l'esilio e la prigionia per la fede, stette presso di lui per molti giorni per essere confortata dalle sue parole, e conversava con lui delle cose del Signore.

---

[39] Mt 6,6.

[40] Raineri 2006, p. 143: "Wardai".

[41] Batra Māryām di Zagē, sul lago Tana, qui nominato, sarebbe il personaggio vissuto durante il regno di Ṣarṣa Dengel (1563-1597), di cui parlano le "Cronache abbreviate", mentre gli "Atti" dello stesso santo lo fanno risalire al regno di 'Amda Ṣeyon (1314-1344): v. Marie-Laure Derat, *EncAeth* 1, 2003, p. 507.

[42] Monastero a nord-ovest di Gondar: v. Raineri 2002, p. 321.

[43] Nativa del Dawaro nello Scioa, visse nel regno di Susneyos (1607-1632), Fāsiladas (1632-1667) e Giovanni (1667-1682); strenua avversaria della fede cattolica, proclamata religione di stato in Etiopia da Susneyos (v. Kinefe-Rigb Zelleke 1975, p. 94, nr. 163; Osvaldo Raineri, *BSO* II, 1999, coll. 1343-1346).

Ḥarā Dengel, vestito l'abito monastico da quarantenne, entrò nel suo eremo, dove visse quattordici anni senza uscire, quando giunse in Etiopia la fede di Roma[44] che vi rimase dieci anni[45], senza rivelarsi a tutti gli uomini, se non a pochi, i quali la abbracciarono. Trascorso un decennio, per ordine del re che la seguiva, quella dottrina dei sacerdoti di Roma che credono in due nature nel Verbo, dopo che ebbe ricevuto il corpo e l'anima dalla santa Vergine, fu predicata agli Etiopi; tale fede divide in due l'unica persona e l'unica natura di Cristo, affermando: 'La divinità fa l'azione della divinità e l'umanità fa l'azione dell'umanità'[46].

Capitolo VII

In quel periodo andò in esilio la santa fede di Alessandria la quale sostiene che uno è la divinità e l'umanità con l'unione, mentre dopo l'unione non c'è separazione e divisione in Cristo, e una sostanza e una natura e un'azione è insieme della divinità e della umanità: di questa vera fede sono testimoni i padri. E quando fu manifestata la religione professata dai seguaci di Leone[47], un banditore andò in giro per tutta l'Etiopia per ordine del re, proclamando: "Voi tutti accogliete questa religione che hanno portato a voi dalla terra di Roma, affinché conseguiate la vita e la salvezza per il vostro corpo e per la vostra anima. E resterete nelle vostre contrade senza che siano tolti con la forza i vostri beni e siano saccheggiate le vostre case e siano distrutte le vostre vite con la morte. E se non obbedirete a questo ordine che è uscito dalla bocca del re, saranno tolti con la forza i vostri beni e saranno saccheggiate le vostre case e morirete di lancia e di spada". Per questo fu turbato tutto il paese, ed alcuni abitanti, per conservare la loro religione, emigrarono in una regione lontana, mentre altri, per la propria fede, furono uccisi. Quelli invece che abbracciarono la nuova religione, lo fecero per paura della morte o per trovare una gloria passeggera oppure perché ritenevano di trovare la giustificazione in essa.

Frattanto Ḥara Dengel fortificava nella religione alessandrina tutti quelli che andavano da lui e ospitava nella sua casa monaci, sacerdoti e fedeli che erano perseguitati per la retta fede. Un giorno, mentre il nostro padre era con Ṣegē Dengel e Walda Krestos, venne avvertito che stava venendo da loro un Franco[48], ma Ḥarā Dengel nascose i due ospiti, e quell'infedele non riuscì a trovarli. Accadde inoltre che il re, avendo saputo che Ḥarā Dengel non aveva aderito alla fede dei Romani, lo fece condurre a corte per conoscerlo personalmente; il nostro padre però, non solo rimase intrepido, ma fece impaurire il re, accusandolo di aver rinnegato la fede dei padri, per abbracciare una religione che divideva in due l'unica essenza e natura di Cristo. Il sovrano rimase intimorito dalle parole del santo monaco e lo lasciò ritornare nella sua sede.

---

[44] La sua monacazione dovrebbe quindi risalire all'anno 1608 circa.

[45] Dalla conversione pubblica del re Susneyos al cattolicesimo, nel 1622 (v. Pennec 1996, p. 167), all'editto di restaurazione della fede alessandrina da parte del re Fāsiladas, il 24 giugno 1632 (v. Raineri 1983, p. 566).

[46] Circa la posizione dottrinale delle Chiese etiopica e cattolica, v. *Feudo di Maria*, pp. 42-48: "La Chiesa Tewahdò Ortodossa e il monofisismo moderato".

[47] Papa san Leone I (440-461).

[48] Testo: *afrenğ* = franco, europeo.

Capitolo VIII

Quando fu rientrato nel suo eremo, si radunarono da lui molti monaci e sacerdoti e fedeli, i quali erano stati scacciati per amore di Cristo, per vedere Ḥarā Dengel che era ritornato, ed egli, riconoscente al Signore che l'aveva salvato dalla morte, gli rendeva grazie e lo benediceva. Quindi invitava i suoi ospiti a rallegrarsi con lui per essere scampato dalla morte senza aver rinnegato la fede e a benedire Dio che era rimasto con lui e l'aveva protetto.

Capitolo IX

Nel sedicesimo anno da quando era emigrata la fede di Alessandria[49], essa ritornò e divenne come prima, per ordine del re Fāsiladas (1632-1667), e fu lasciata la religione di Roma[50]; e vi fu gioia piena nella terra d'Etiopia e tornarono tutti gli esiliati che si erano salvati dalla morte. Presso Ḥarā Dengel si radunarono molti monaci che erano sparsi in ogni dove e tutti insieme lodavano e ringraziavano il Signore, con una sola bocca, per il ritorno dell'antica fede. Quindi tutti quei monaci si riunirono nella chiesa di San Michele[51] e cantarono inni con giubilo, col tamburo e con i sistri, poiché il Signore aveva ordinato che si raccogliessero in quella chiesa, la quale non era stata toccata dalla mano degli eretici di Roma. E dopo che ebbero finito i loro canti, Ḥarā Dengel disse ad abba Ṣegē Dengel di celebrare l'eucaristia affinché tutti i presenti potessero ricevere il corpo santo e il sangue prezioso di nostro Signore Gesù Cristo, poiché era trascorso molto tempo per loro senza ricevere la comunione. Così Ṣegē Dengel celebrò la messa e comunicò i presenti con i santi misteri. Quelli poi che avevano ricevuto l'eucaristia, dopo il rendimento di grazie, lasciarono la chiesa, e anche Ḥarā Dengel tornò al suo eremo. Ma dopo il suo rientro, il nostro padre si ammalò di una grave malattia che durò mezzo anno: ciò avvenne perché il suo piede era stato ferito da una scheggia della sua sedia, cosicché aveva versato molto sangue. Mentre Ḥarā Dengel era ammalato, vennero da lui molti monaci per vederlo: nella sua infermità, egli prendeva il cibo non per amore del nutrimento, ma per compiere la volontà di quelli che lo pregavano e lo supplicavano.

E continuava a dare consigli ed esortazioni alla sua parente Amata Egzi' che stava ad aiutarlo, chiedendole di non lasciare il suo eremo neanche dopo la sua morte, poiché anche allora avrebbe interceduto per lei affinché conseguisse la salvezza.

E a Ṣegē Dengel, capo dei monaci di Magwinā, il padre nostro Ḥarā Dengel disse di seppellirlo in quello stesso eremo, affinché non fossero separati neanche dopo la morte.

---

[49] Riferimento alla battaglia del maggio 1617, con cui Susneyos abbatte i suoi principali oppositori: cf. Leonardo Cohen – Andreu Martínez, *EncAeth* 3, 2007, p. 278.

[50] Cf. Raineri 1983, pp. 565-566: "Allora mandò in giro [24 giugno 1632] un banditore che proclamava: 'È diventato re Fāsiladas, l'eresia di Roma è passata: regni la fede di Alessandria!'."

[51] Sono diverse le chiese dedicate a san Michele che si trovano nell'area del lago Tana (v. Angelini 2006, p. 136 ss, nrr. 1, 3, 6, 19, 22).

Capitolo X

Quando poi arrivò il giorno della morte di Ḥarā Dengel, venne da lui il Signore dal cielo con miriadi di angeli per dargli il patto della misericordia. Quindi il santo monaco benedisse i suoi discepoli, dicendo: "Siate benedetti, figli miei, affinché troviate la buona ricompensa che occhio non vide e orecchio non udì né cuore umano pensò, che il Signore ha preparato per quelli che lo amano"[52].

Capitolo XI

E il nostro padre Ḥarā Dengel, saldo nella fede e tesoro di bontà e ornato di purità come gli angeli, avendo dato la benedizione, si riposò dalla fatica di questo mondo passeggero il decimo giorno di *ṭerr* (18 gennaio) nella festa di Gioacchino ed Anna, e di Basilide[53] e di Claudio[54] e di Vittore[55]. E quando la sua anima si separò dal suo corpo, per ordine del Signore, scesero dai cieli migliaia di miriadi di angeli, i patriarchi, i profeti, gli apostoli e tutti i martiri e i giusti e i santi, e portarono l'anima di Ḥarā Dengel, "dove il paradiso è aperto,

dove è esteso il riposo
e sta la benedizione
ed è disposta la gloria
e dove è molta la gioia e la ricompensa
e dove sono piantati i tabernacoli delle luci;
e dove non c'è tristezza né lutto
e dove non c'è oscurità né tenebre
e dove non c'è povertà né indigenza
e dove non c'è tribolazione né afflizione
e dove non c'è condanna né morte
e dove non c'è estate né inverno,
notte né giorno,

ma solo la luce della gloria di Cristo che illumina i santi nei tabernacoli di giustizia che il Signore ha piantato, e non c'è l'opera della mano dell'uomo".

Quindi giunsero nell'eremo i suoi familiari e fecero grande lamento, poi, contrariamente alla volontà del defunto, presero la salma di Ḥarā Dengel da dove giaceva e la portarono via per seppellirla altrove. Ma, lungo il cammino, venne un vento forte e terribile che scosse colla sua forza la terra dove erano giunti, e si agitarono tutti gli alberi dalle radici e si scossero i monti e i colli dalle fondamenta. E quegli uomini non poterono portare la salma del nostro padre né giungere dove volevano seppellirlo, poiché non era volontà del Signore che lo sotterrassero in altro luogo se non nel suo eremo, in cui aveva lottato e nel quale aveva trovato la sua felicità. Poi, per la visione di questo fatto prodigioso, quelli che conducevano le spoglie del suo corpo furono colti dalla paura, per cui riportarono la salma di Ḥarā Dengel nel suo eremo; giunti là, scavarono la fossa dove aveva indicato il nostro padre, e ve lo seppellirono. Dopo, i suoi parenti andarono

---

52 1 Cor 2,9.

53 Raineri 1996, pp. 68-71: Basilide.

54 Raineri 1996, pp. 72-85: Claudio.

55 Raineri 1996, pp. 138-140: Vittore.

ciascuno al proprio paese, mentre i discepoli del santo monaco rimasero a custodire la sua tomba, e, per quelli che rimasero nell'eremo, fu badessa Amata Egzi', come aveva ordinato Ḥarā Dengel prima di morire. Presso il sepolcro del nostro padre avvenivano molti miracoli, poiché dalla sua tomba usciva una luce sfolgorante e il profumo della sua giustizia esalava come un aroma d'incenso soave da tutto quanto il suo corpo puro, là dove giaceva e dormiva, nel giaciglio del sepolcro glorioso.

Quanto a questa sua figlia spirituale, Amata Egzi', riposò dalla fatica di questo mondo e passò alla vita eterna, il 27 del mese di *miyāzyā* (5 maggio), e la posero nell'eremo di lui.

Termina qui il libro della vita del padre nostro Ḥarā Dengel: la sua preghiera e la sua benedizione sia con tutti noi, per i secoli dei secoli, amen.

Capitolo XII

"E scriviamo ancora le lodi del nostro padre Ḥarā Dengel, in accordo con quello che abbiamo scritto prima, secondo quanto ci ha fatto comprendere il Signore, perché tutti i fedeli lo glorifichino in considerazione di questo e con la sua glorificazione, affinché troviamo la vita che dura in eterno. Questo nostro padre è la speranza dei disperati, con la speranza della sua giustizia che dura in eterno. Questo nostro padre è il liberatore degli afflitti, con la sua liberazione che è migliore di quella degli altri. Questo nostro padre è il sollievo dei tribolati, con il suo aiuto che soccorre veramente. Questo nostro padre è il consolatore dei mesti ed è la gioia dei tristi, con la grazia della sua parola che è più preziosa del topazio. (..., *explicit:*) E noi, ecco, abbiamo terminato il libro del tuo combattimento spirituale e delle tue lodi, non lontani dal tempo in cui abbiamo incominciato a scriverlo. E sia benedetto il Signore che ci ha fatto terminare di scrivere e interpretare l'agone del nostro padre Ḥarā Dengel. La sua preghiera e la sua benedizione sia con tutti noi, popolo cristiano, per i secoli dei secoli, amen."

Miracoli del santo

"Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, unico Dio. Scriviamo il libro dei miracoli del nostro padre Ḥarā Dengel. La sua preghiera e la sua benedizione sia con tutti noi, popolo dei cristiani, per i secoli dei secoli, amen."

1) Un calunniatore riferisce al re che gli abitanti dell'eremo di Ḥarā Dengel disubbiscono agli ordini dello stesso sovrano, il quale manda i suoi servi a depredare i beni del monastero, ma l'intercessione del nostro padre salva il luogo sacro dai predatori. L'aiuto di Ḥarā Dengel, invocato dai suoi fedeli, ottiene un'altra volta dal Signore la protezione del suo eremo dall'aggressione di un magistrato, mandato dal re per disperdere coloro che vi abitavano.

2) Gli uomini del governatore del Bagemder[56] entrano nell'eremo di Ḥarā Dengel e portano via dei beni, mentre il loro signore si trova in città. Gli abitanti dell'eremo riferiscono del saccheggio a quel magistrato, il quale ordina alle sue guardie di restituire quanto avevano preso nel monastero e di non andarvi più.

[56] Bausi 2006, p. 113.

3) Una donna sterile della terra di Wagara[57], per ottenere la grazia della maternità, promette a Ḥarā Dengel di offrire le provvigioni necessarie per la celebrazione della sua festa; esaudita con il dono di un figlio, mantiene il suo voto. In seguito la donna, ammalatasi gravemente, si affida alle preghiere degli uomini dell'eremo ed è guarita per l'intercessione del santo.

4) Un uomo di Dimā[58], colpito da un grave morbo, è condotto dai familiari nell'eremo di Ḥarā Dengel ed ottiene la guarigione.

5) Cinque monache vanno nella terra di Dāwent[59], dall'eremo di Ḥarā Dengel, per chiedere il denaro necessario al loro sostentamento agli abitanti di quella regione, i quali le pregano di curare un uomo e una vacca ammalati. Esse cospargono i due con la polvere del sepolcro del nostro padre ed ottengono la guarigione richiesta.

6) Una donna del Goggiam[60], che aveva passato molto tempo senza generare, si reca all'eremo di Ḥarā Dengel e fa il voto di dare i suoi beni per la festa del santo se le fosse stato concesso un figlio. Ottenuta la grazia, mantiene la sua promessa.

7) C'erano due donne, ricurve nella schiena, e i loro familiari le conducono all'eremo di Ḥarā Dengel e le fanno entrare nella chiesa dove è il sepolcro del nostro padre e subito ambedue sono raddrizzate e risanate.

8) Una donna di Gaṭebā[61] aveva due figlie gravemente inferme; una di esse muore, mentre l'altra, sua madre la manda con la sua tutrice dal padre nostro Ḥarā Dengel affinché chieda la guarigione. Quella figliola è posta accanto alla tomba del santo ed è risanata, ciò che in seguito accade anche ad un altro figlio della stessa madre.

9) Una monaca, cieca, ottiene il dono della vista invocando il nostro padre Ḥarā Dengel presso la sua tomba.

10) Una donna dell'eremo di Ḥara Dengel, va nella terra di Gaṭebā per chiedere del grano che le è necessario per nutrirsi. Presso la casa di un ricco, è aggredita da cinque cani; ella invoca il santo monaco e uno dei cani la salva e la libera dagli altri quattro.

11) Un bimbo lattante della terra di Qwalalā[62], posseduto dal demonio, è condotto dalla madre all'eremo del nostro padre, la quale invoca da Ḥarā Dengel la guarigione del figlioletto, e, dopo aver promesso di provvedere alle derrate necessarie per la celebrazione della sua festa, ottiene la grazia richiesta.

12) Nell'eremo di Ḥarā Dengel, un monaco chiede ad un pittore di dipingere l'immagine del santo, e non essendoci altra tela, gli dà metà della sua veste, su cui l'artista esegue le effigi di Ḥarā Dengel, di Ṣegē Dengel e dei loro discepoli. Quando quel monaco indossa di nuovo la veste da cui aveva strappato la tela necessaria per il dipinto, l'abito risulta completo come prima.

---

[57] Raineri 2006, p. 142.

[58] *Guida*, p. 375.

[59] Dāwent: altipiano tra le regioni Bagemder e Wollo (v. Eloi Ficquet, *EncAeth* 2, 2005, pp. 111-112).

[60] "Il Gojam, paese compreso dentro la curva dell'Abbay": *Feudo di Maria*, p. 28.

[61] Conti Rossini 1892, p. 28: "gaṭebâ".

[62] Qwäläla, nel Goggiam (v. Pennec 1994, pp. 162, 163).

Effigie del nostro padre Ḥarā Dengel

"Salute al tuo concepimento e alla tua nascita benedetta
da un grembo e da due ginocchia,
Ḥarā Dengel, Abramo, diletto dell'unico Dio,
offristi sull'altare, recinto del duro nemico,
Isacco, la tua pace, che non ha turbamento.

Salute alla menzione del tuo nome glorioso, proclamato beato
dalla bocca di molti giusti e dalla lingua di tutti i peccatori,
nel tabernacolo della croce, l'eremo, come agnello che parla;
fosti sacrificato, Ḥarā Dengel, al posto di uomini schiavi,
poiché la voce della benevolenza ti chiamò nel tempo opportuno.

Salute alla capigliatura del tuo capo, che assomiglia all'erba del Libano,
e al tuo capo, tutto quanto irrorato con l'unguento della fede;
rivestito di purità come il padre tuo Antonio[63] e come il vergine Macario[64];
Ḥarā Dengel, col bastone della croce, mettesti in fuga
i demoni dei nemici che dimoravano nell'eremo e nel deserto.

Salute al tuo volto, rilucente più di una perla preziosa,
e alle tue ciglia, che furono vie al pianto e al lamento;
Ḥarā Dengel, sole, re delle stelle e della luna,
non tramontasti per me nell'ora del meriggio e anche al mattino,
quando nel mondo mi colpì molta afflizione.

Salute ai tuoi occhi che videro i libri della vita,
e ai tuoi orecchi che ascoltarono le parole di Gesù e di Maria;
Paolo, Ḥarā Dendel, nuovo apostolo,
mentre ogni mattino annunci l'alleluia,
ecco, l'Etiopia proclama beata la tua magnificenza.

Salute alle tue guance che furono colpite ad opera dello stupore,
e alle tue narici, nelle quali entrò il profumo di Dio;
alla mensa della purità, il tuo corpo si dispose nella sala dell'agone,
distribuendo il cibo a migliaia di pellegrini del digiuno,
Ḥarā Dengel, simile a chi si astiene dal cibo.

Salute alle tue labbra e alla tua bocca insieme,
porta del silenzio che stette stabile per esse,
poiché, Ḥarā Dengel, in te fu attuata tutta l'opera della santità,
per te le mie mani incessantemente suonarono lo strumento della glorificazione
e le mie dita si adattarono alla lode del salterio.

Salute ai tuoi denti che si lavarono con il latte di giovenca,
alla tua lingua e alla tua voce che proclamarono la gloria di Dio;
profeta Mosè, Ḥarā Dengel, pastore del popolo di Giacobbe,
di' alle nuvole: Date voce alle vostre preghiere,
perché mi proteggano quando escono le tue frecce.

---

[63] Sant'Antonio abate (250-356), considerato l'istitutore dell'anacoretismo.

[64] San Macario l'egiziano (300-390), fondatore di una colonia di monaci a Scete.

Salute al tuo respiro: come profumo d'incenso il profumo della sua grazia,
e alla tua gola che conobbe la dolcezza delle virtù in tutte le sue specie;
monaco perfetto, Ḥarā Dengel, simile a Besoy[65],
con la percussione del tuo bastone sulla terra, furono abbattuti i demoni
poiché era in esso il potere del Dio vivente. [dell'eremo,

Salute al tuo collo, su cui è il collare della santità,
e alle tue spalle che portarono il giogo delle virtù ogni giorno;
il Dio con le tre persone è uno nella sua divinità,
Ḥarā Dengel, ti resero dimora per lui,
poiché egli desiderò la bellezza della tua giustizia sopra i santi.

Salute al tuo dorso, piaga del dolore e dell'afflizione,
che ricevette all'esterno praticando i comandamenti;
Ḥarā Dengel, sacerdote Samuele della terra di Bāwmā,
alle volpi tendi il laccio con la tua preghiera che è in Rāmā[66],
perché non devastino la tua vigna di mirabile delizia.

Salute al tuo petto insieme con il tuo seno,
che è luogo di unione e di congiunzione del riposo;
poiché, Ḥarā Dengel, il tuo nome è scritto nel libro della vita,
i peccatori che, come me, sono a migliaia di migliaia,
solo tu rendi sempre giusti con la tua preghiera.

Salute alle tue mani e alle tue braccia che presero
il bastone dello strenuo agone per ordine di Dio;
interprete giusto, Ḥarā Dengel, Gregorio di Nazianzo[67],
le tue frecce, con mano forte, trafiggano il fianco degli eretici,
e le tue labbra li anatematizzino prontamente.

Salute ai tuoi avambracci che infransero i capi dei demoni,
e al tuo cubito che rapì il cielo, la misura della preghiera;
arca di Mosè il tuo corpo, Ḥarā Dengel, che fu ricoperto con l'oro della glorifi-
con la tua intercessione rendimi autorevole sopra i potenti, [cazione,
siccome molto ti ho amato, e non poco.

Salute alle tue palme e alle tue dita della mano,
e alle tue unghie che escono dall'interno del recinto;
Pietro, Ḥarā Dengel, discepolo del Figlio,
poiché tu davanti al nemico fosti torre indistruttibile,
allontana da me gli empi, la condanna.

Salute ai tui fianchi, che fecero germogliare le ali della santificazione,
e ai compagni del genere, il tuo ventre, la città che praticò l'astinenza;
infatti, Ḥarā Dengel, fosti amico dei celesti:
sii la loro via, o signore, (tra) le tenebre e l'inciampo,
ai tuoi avversari, che percorrono il cammino dell'apostasia.

---

65 Monaco egiziano e martire, commemorato nel sinassario etiopico il 16 *sanē* (23 giugno).

66 La città sul monte Efraim, da cui discendeva il profeta Samuele (1 Sam 1,1); per gli Etiopi è il nome del terzo cielo.

67 Gregorio (330-390), vescovo di Nazianzo.

Salute al tuo cuore, interdetto all'odio,
e ai tuoi due reni che non si allontanarono dal vivere in pace;
infatti, Ḥarā Dengel, invocasti il nome del Signore,
ti lodò la bocca dei giusti senza conoscere il silenzio,
e chi iniziò la tua lode non potè portarla a termine.

Salute alla tua mente, cui la fune di eredità è la contemplazione,
e alle tue viscere, eremo, che la fiamma della tristezza della giustizia non [bruciò;
capo dei sacerdoti, Ḥarā Dengel, rivestito della veste sacerdotale[68],
aspergi con l'issopo del tuo giudizio il sangue del riscatto e del riposo,
i nostri avversari, servitori di Satana, che si sottomettano.

Salute ai tuoi organi interni, e al tuo ombelico ancora,
con ogni altro che sta vicino,
infatti a te, Ḥarā Dengel, fu dato dal Creatore il dono della misericordia:
concedimi, o Signore, di apprendere la prudenza del serpente,
e rendimi, per la semplicità, simile alla colomba[69].

Salute ai tuoi fianchi, cinti con la cintura della vittoria,
e alle tue gambe con cui furono congiuntamente santificati,
poiché, Ḥarā Dengel, mi fortifico con il tuo aiuto, la fiducia,
nell'ora dell'assalto siimi scudo e nel giorno del combattimento lancia,
affinché con la tua forza sottometta a me i forti.

Salute alle tue ginocchia e ai tuoi piedi che sono insieme,
per la prostrazione, liberamente, per camminare uniti;
nella misura in cui i tuoi sensi interni ed esterni a te si assoggettarono,
del re il cui trono sta nell'Iyyor (etere),
la sua sapienza e il suo consiglio, Ḥarā Dengel, fu concessa a te.

Salute ai tuoi calcagni e alle tue piante dei piedi, che stettero
allargate nel recinto della tribolazione finché ebbero terminato l'inizio [dell'agone;
Giuseppe[70], Ḥarā Dengel, interprete del sogno del re d'Egitto,
elargiscimi il cibo della sapienza per ogni domani e anno,
dal tesoro della tua grazia, senza numero, con tanti sigilli.

Salute alle tue dita e alle tue unghie bianche,
come il colore della grandine pura e più del colore della perla limpida,
Ḥarā Dengel, compagno delle potestà celesti,
coprimi con le tue ali sulle quali è la vita,
quando la morte seconda uccide le anime dei peccatori.

Salute alla tua statura, che non ha conosciuto difetto
delle membra che si trovano riunite in essa,
poiché, Ḥarā Dengel, fosti puro di mente e di corpo;
nella tua casa fu trattenuta la sbarra della casa di Davide,
e fosti chiamato dio per grazia.

---

[68] Es 36,15.22; Lv 8,8.

[69] Mt 10,16.

[70] Gen 41,37-57.

Salute alla tua effigie, che fu rassomigliata a una perla,
ed ha partecipato (allo splendore) del sole,
infatti, Ḥarā Dengel, rendesti (tuo) cibo l'esaltazione angelica (di Dio)[71];
la tua opera sbocciò, mela del giardino, fiore della vita dell'anima,
e i frutti della terra fruttificarono in cielo, ciascuno il centuplo.

Salute all'uscita della tua anima con la sua separazione dell'unione col corpo,
e alle spoglie del tuo corpo puro che aveva un soave profumo;
poiché, Ḥarā Dengel, in te i misteri di Dio furono nascosti,
tra di loro dissero quelli che cinsero la fascia di luce, al momento della tua [morte:
Gloriosa la morte del giusto[72], amico di Dio.

Salute all'avvolgimento funebre del tuo corpo con la veste del monaco giusto,
e pure alla tua tomba, asilo dei figli oppressi,
poiché, Ḥarā Dengel, fosti trasportato con l'ala della brezza leggera;
non calpestò il tuo eremo la gente dell'ignudo Nestorio[73],
dalla veste della conoscenza fu adorno il cuore del dotto Cirillo[74].

Salute al tuo monastero, città della fede alessandrina,
che è parte dell'apostolo Marco;
Dioscoro capo[75], Ḥarā Dengel, oratore di Dio dell'artefice divino,
la fede dell'operato corrotto, originario di Roma,
ecco, passò con la tua dottrina dal tuo recinto.

O fratelli miei, ascoltate voi tutti
la storia di Ḥarā Dengel, che fu dal principio fino ad oggi,
che le migliaia di eretici non raggiusero il suo eremo,
per la virtù della sua santa preghiera, poiché fiaccò la loro forza,
e quando in molti vennero a lui, solo li vinse.

O padri, comunità del Padre e del suo Agnello,
ascoltate con i vostri orecchi la storia di Ḥarā Dengel che espongo,
e avendo voi ascoltato per chi non ascoltò ciò che proferite,
come si ritirarono prontamente dopo essere stati svergognati,
quando la gente di Nestorio e di Leone insorsero contro di essi.

Sia benedetto il Signore che salvò il tuo eremo,
dall'opera dell'apostasia corrotta che fa scendere la condanna,
poiché, Ḥarā Dengel, il tuo cuore intelligente fu per noi città di mitezza,
dammi potere sulla terra, o portatore di un'epoca di letizia,
e rivestimi di luce celeste.

Salute alla tua morte, Ḥarā Dengel, nostro padre,
nel giorno della festa di Anna e di Gioacchino che fu
la gloria della tua festa, vino che rallegra[76] i tristi,

---

[71] Significa che si è sempre unito al "Sanctus" proclamato dagli angeli.

[72] Sal 115,15.

[73] Patriarca di Costantinopoli (328-331, e † 450), a cui si attribuisce la dottrina che supporrebbe due persone in Cristo.

[74] Cirillo di Alessandria († 444).

[75] Dioscoro († 454), patriarca di Alessandria (444-451), padre del monofisismo.

[76] Sal 103,15.

con il martire Basilide, in fretta, e Claudio, prontamente,
vieni, vieni a noi, dalla tua esistenza di misericordia.

Il saluto di pace ho offerto alla tua effigie secondo il suo numero,
poiché di tutta la sua virtù e la sua giustizia fu fatta la bellezza,
Ḥarā Dengel, Isacco, vanto del cuore di Giacobbe e dei figli suoi,
anche tu di' a me, prima che le mie membra cadano nella tomba,
ottenne col mio aiuto il suo desiderio del tuo cuore.

O Dio di Ḥarā Dengel, proteggici e salvaci dall'afflizione del corpo e dell'anima, noi figli di questa chiesa, con la parola del tuo patto che concedesti al nostro padre Ḥarā Dengel, e proteggi la nostra vita e perdona i nostri peccati, di tutti noi, figli del battesimo, per i secoli dei secolo, amen".

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Angelini 2006 = Sandro Angelini, *Monumenti del Lago Tana* a cura di Piervaleriano Angelini, Civica Biblioteca A. Mai, Bergamo 2006.

Bausi 1995 = Alessandro Bausi, *Il Sēnodos etiopico*, CSCO 552/553, SAe 101/102, Lovanio 1995.

Bausi 2006 = Alessandro Bausi, *Un indice del* Liber Aksumae, "Aethiopica. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies" 9, 2006, pp. 102-146.

BSO I-II = *Bibliotheca Sanctorum Orientalium*. Enciclopedia dei Santi. Le Chiese Orientali. Vol. I (A-Gio); Città Nuova, Roma 1998; Vol. II (Gir-Z), 1999.

Caraman 1985 = Philip Caraman, *The Lost Empire*. The Story of the Jesuits in Ethiopia 1555-1634. University of Notre Dame Presse, Notre Dame, Indiana, 1985.

Cohen 2006 = Leonardo Cohen, *Jesuit Missionaries in Ethiopia: Their Role as Exorcists, Healers and Miracle-Makers (1603-1632)*, in 'Wälättä Yohanna. Ethiopian Studies in Honour of Johanna Maltel-Niećko on the Occasion of the 50th Year of Her Work at the Institute of Oriental Studies, Warsaw University. Edited by Witold Witakowski and Laura Lykowska', "Rocznik Orientalistyczny", Tom LIX, Warszawa 2006, pp. 79-91.

Conti Rossini 1892 = Carlo Conti Rossini, *Catalogo dei nomi propri di luogo dell'Etiopia, contenuti nei testi gi'iz amhariña finora pubblicati*, "Estratto dagli ATTI del Primo Congresso Geografico Italiano", Genova 1892, pp. 55.

CopEnc 1-8 = Aziz S. Atiya (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, 8 voll., New York 1991.

EMML I = William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. I: Project Numbers 1-300. Hill Monastic Library St. John's University, Collegeville, Minnesota 1975.

EncAeth 1-3 = *Encyclopaedia Aethiopica*, Edited by Siegbert Uhlig, Volume 1 A-C, Wiesbaden 2003; Volume 2 D-Ha, Wiesbaden 2005; Volume 3 He-N, Wiesbaden 2007.

Feudo di Maria = Abba Pietros (Alberico) Ghebresellasie, *Il Feudo di Maria*. Identità Cristiana e devozione Mariana del popolo Abissino (Etiopia/Eritrea). Azienda tipolitografica ANET srl, Corigliano d'Otranto (Le) 2007.

Guida = *Guida dell'Africa Orientale Italiana*, Consociazione Turistica Italiana, Milano 1938.

Kidāna Wald Keflē 1955/56 = Kidāna Wald Keflē, *Maṣḥafa sawāsew wages wamazgaba qālāt ḥaddis. Nebābu bage'ez fečew bāmāreññā emḥaba mamher 'abiy Kefla Giyorgis wa'emḥaba rad'u ne'us Kidāna Wald Keflē walda abbā Taklē. Ba'artistik māttamiyā bēt Dasstā Takla Wald asāttamaw* (s.l., [1948 calendario etiopico =] 1955/56).

Kinefe-Rigb Zelleke 1975 = Kinefe-Rigb Zelleke, *Bibliography of Ethiopic Hagiographical Tradition*, "Journal of Ethiopian Studies" 13/2, 1975, pp. 57-102.

Marha lebbunā = Aklila Berhān Walda Qirqos, *Marha lebbunā* [Guida dell'intelletto], Addis Ababā 21 miyāzyā 1945 [= 29 aprile 1952].

Pennec 1995 = Hervé Pennec, *La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583)-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien*. Deuxième partie: *Le temps de la séduction (1603-1622)*. "Rassegna di studi etiopici" 37 (1993), 1995, pp. 135-165.

Pennec 1996 = Hervé Pennec, *La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien*. Toisième partie: *Le temps de la «victoire» (1612-1622)*. "Rassegna di studi etiopici" 38 (1994), 1996, pp. 139-182.

Raineri 1983 = Osvaldo Raineri, *Atti di* abuna *Abrānyos, santo eritreo (1633-1718)*, "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCCLXXX – 1983, Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie VIII – Volume XXVI, Fascicolo 4, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1983.

Raineri 1996 = Osvaldo Raineri, *Santi guerrieri a cavallo. Tele etiopiche*. Tele di Qēs Adamu Tesfaw. *Warrior saints on horseback. Ethiopian paintings*. Paintings by Qēs Adamu Tesfaw. Introduzione di / Introduction by Stanislaw Chojnacki. Ferrari Edizioni, Clusone (Bg) 1996.

Raineri 2002 = Osvaldo Raineri, *Gli Atti di Mazrā'eta Krestos (Ms "Raineri 136" della Vaticana)*, "Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae IX", (ST 402), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 305-374.

Raineri 2003 = Osvaldo Raineri, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (Secoli XII-XX)*, (ST 412), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003.

Raineri 2005 = Osvaldo Raineri, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni*, (Collectanea Archivi Vaticani 55), Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2005.

Raineri 2006 = Osvaldo Raineri, *Guglielmo Massaja: «Lettere e scritti minori». Indice dei nomi e delle materie*. OCP 72/1, 2006, pp. 91-194.

Taddesse Tamrat 1972 = Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia (1270-1527)*, Oxford 1972.

Summary

This study presents the significant data regarding the book *Gadla abuna Ḥarā Dengel*, edited by the Patriarchate of the Orthodox Tawāḥdo Church of Ethiopia and published at Addis Ababa in 2004/5. The monk priest Ḥarā Dengal was born during the reign of Claude (1540-1559) and lived until the time of King Fāsilada (1632-1667), a significant period in the history of Ethiopia first of all because of the invasion of the Muslim Ahmed ibn Ibrahim that devastated the country (1523-1543), persecuting Christians and destroying churches; and secondly, because of the mission of the Jesuits, which led to the conversion of King Susenyos (1607-1632) to Catholicism. With the arrival of these European priests there began in Ethiopia sharp controversies between the Alexandrian and Catholic faiths, accompanied by violent reactions against the missionaries' attempts at Latinization. The Orthodox Tawāḥdo Church of Ethiopia has canonized Ḥarā Dengel for his heroic virtue, the miracles he performed, and the persecution he underwent for refusing to accept to the Roman faith. In addition to providing valuable references to persons and historical events, the *Life* of the saint describes at length monastic usages, especially the prayers, food and drink, and vesture of the monks. This article summarizes the *Life and miracles* of the saint, includes translations of parts of the Ge'ez text, and provides a translation of Ḥarā Dengel's "Effigy" hymn in its entirety.

Via di Pietra, 70
00186 Roma

Osvaldo Raineri

Michael C. Paul

Continuity and Change in the Novgorodian Archiepiscopal Office, 1478-1589*

Introduction

Grand Prince Ivan III "The Great's" (r. 1462-1505) subjugation of Novgorod to direct grand princely control in 1478 meant not only changes in the civil government, namely the end of the *veche* (the public assembly) and the *posadnichestvo* (government by locally-elected mayors — *posadniki*, sing. *posadnik*), but it also meant changing the Novgorodian church as well. The church was one of the most powerful and influential institutions in Rus' (as it was throughout medieval Europe), and the church and state were so closely intertwined in Rus' (and again throughout Europe) from the time of the Baptism, that in order to truly control a city or territory, one had to control the church there. The grand princes of Moscow had essentially taken control of the Russian church when Metropolitan Petr (r. 1308-1326) moved the metropolitanate to Moscow in 1325; over the years, metropolitans and other churchmen (such as Sergei of Radonezh) supported grand princely policies aimed at "gathering the Russian lands." The grand princes, in turn, controlled the church by appointing and dismissing the metropolitans, but they also patronized the church through the founding of monasteries and the patronizing of new churches and chapels, the promotion of saintly cults, and so forth.

But in Novgorod, where grand princely authority was more nominal before 1478, Moscow's control over the Novgorodian church was somewhat more tenuous as well: the archbishops and heads of the monasteries were locally-elected or appointed and in many ways the church in Novgorod was autonomous from the rest of the Russian church up until 1478; although the archbishops were consecrated by the metropolitans of Kiev or Moscow,[1] they often remained quite distant from the rest of

* I would like to thank those who assisted me in the research for this article, generously funded under a Fulbright Senior Scholar Program grant in 2006-2007: the staff of the Office of Inter-University Collaboration at St. Petersburg State University as well as Edward Roslof, director of the Moscow Fulbright Office and his staff who assisted me during my time in Russia; the librarians and archivists of the St. Petersburg Institute of History of the

the church and were, at times, at odds with the metropolitans and the grand princes. Thus, when Moscow took over Novgorod, it not only took control of the archiepiscopal office by removing Feofil (r. 1470-1480), the last locally-elected archbishop, but it also sought to reform and otherwise control the entire ecclesiastical administration throughout the Novgorodian Land. How this takeover transpired tells us a lot about how new territories were assimilated into Muscovy, how Novgorod differed from other regions as it was assimilated into Muscovy, and what changed and stayed the same in the course of that assimilation.

Grand Prince Ivan the Great began this takeover of the church at the same time he established his direct political control over the city. In January 1478, he confiscated ten of the archbishop's *volosti* and *pogosti* and 1,807 *obzhi* of land of the six largest monasteries.[2] He, however, did not replace Archbishop Feofil immediately. Feofil was sent to Moscow only in 1480 and confined there until his death. Moscow begin its takeover of the Novgorodian archiepiscopal office only in 1483, and did so by attempting to continue the process of election by lots that had developed

---

Russian Academy of Sciences; the Manuscripts Division of the Library of the Academy of Sciences; the Russian National Library; the Division of Manuscripts and Early Printed Books at the State Historical Museum; the Scientific and Research Division of Manuscripts and Reading Room One of the Russian State Library; and the Russian State Archive of Ancient Acts; and the staffs of the Cathedral of Holy Wisdom and the Novgorod State United Monument-Museum (NGOMZ).

[1] While the Metropolitan of Kiev and All Rus' moved to Vladimir in 1299, and to Moscow in 1325, the title remained that of "Metropolitan of Kiev" until the Russian church became autonomous in 1448, after which the title became Metropolitan of Moscow and All Rus'. All but one of the Novgorodian prelates was consecrated by the Metropolitan of Kiev (or Moscow) and All Rus' either in Kiev, Vladimir-in-Volynia, Vladimir-on-Kliazma, Novgorod, or Moscow. Archbishop Evfimii II (r. 1429-1458) is the sole exception; he was consecrated in 1434 in Smolensk by Metropolitan Gerasim of Lithuania (r. 1433-1435). The metropolitanate in Moscow, however, was vacant from the death of Metropolitan Fotii (r. 1408-1431) in 1431 until the appointment of Metropolitan Isidor (r. 1436-1441) in 1436. See Michael C. Paul, *"A Man Chosen by God": The Office of Archbishop in Novgorod, Russia 1165-1478*, (Ph.D. dissertation, University of Miami, 2003), 52.

[2] *Sofiiskaia vtoraia letopis'* [hereafter *Sof. 2*] in *Polnoe sobranie russkikh letopisei* [hereafter PSRL], vol. 6 (St. Petersburg: Tipografii Eduarda Pratsa, 1853), 216-217; A. S. (Aleksandr Stepanovich) Pavlov, *Istoricheskii ocherk sekuliarizatsii tserkovnykh zemel v Rossii*. Part 1 (Odessa: v tipografii Ul'rikha i Shyl'tse 1871), 33. Aleksandr Shapiro calculated that the archbishops of Novgorod in fact lost 79% of their lands in the confiscations of the late 15th and early 16th centuries. Shapiro, *Agrarnaia istoriia severo-zapada Rossii, vtoraia polovina XV-XVI v.* see also, Michael C. Paul, "Secular Power and the Archbishops of Novgorod Before the Muscovite Conquest," *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 8, no. 2 (Spring 2007): 267. An *obzha* is equal to 10 *chetverti* or 13-15 acres (roughly 5-6 hectares). A *volost* was a rural district in the Novgorodian land; a *pogost* was the administrative center of that district.

in the mid-fourteenth century,[3] but after the first, unsuccessful Muscovite archbishop served less than a year, the Muscovite authorities resorted to direct appointment. Thus, the transition from a Novgorodian-elected to a Muscovite-appointed archbishop was not smooth, and it did not end there. Moscow did place its candidates — they were usually Muscovites, from Muscovite (or at least non-Novgorodian) monasteries — but the archiepiscopal office continued to suffer instability for much of the next century, witnessing longer vacancies between archiepiscopates and a much greater likelihood that an archbishop would be removed (or even be arrested or die a violent death) in the century after 1478 than had been the case in the preceding four centuries.

This instability, however, was not due to Novgorod's former independent, anti-Muscovite stance or the legendary obstreperous nature of Novgorod's relations vis-à-vis the grand princes, nor was it part and parcel of the usual difficulties faced by regions as they were gathered under Muscovite suzerainty; the instability was more complex than that, stemming partly from old traditions (e.g., the archbishop's right to charge fees for ordination or to tax the clergy, which was by no means unique to Novgorod), partly from new canons promulgated by church councils held in Moscow at various times throughout the sixteenth century (which outlawed the charging of ordination fees or created a more structured episcopal administrations, for example), partly from Moscow's continued distrust of Novgorod — especially under Ivan IV (r. 1533-1584) and partly from just plain bad luck (e.g., Serapion II's untimely death from the plague). The problems that befell the Novgorodian archiepiscopal office were, thus, uniquely Novgorodian (insofar as no other Russian episcopate faced such difficulties after its "gathering") and yet they often had very little to do with any vestigial Novgorodian traditions or anti-Muscovite sentiments in the face of the Muscovite takeover. The first century or so of direct Muscovite control over Novgorod and the Novgorodian church, up to the creation of the Novgorodian metropolitanate in 1589 and the death (in 1591) of Aleksandr (r. 1575-1591), the last archbishop and first metropolitan of Novgorod,[4] was, all told, a terrible one for the archbishops and the office, not only in comparison with the century preceding it, but also in comparison with almost any time in the history of the archiepiscopal or metropolitan office with the possible exception of the Soviet era.

---

[3] Michael C. Paul, "Episcopal Election in Novgorod, Russia 1156-1478," *Church History: Studies in Christianity and Culture* 72, N° 2 (June 2003): 251-275.

[4] The office was again reduced to archiepiscopal status in 1720, and then raised and reduced several times over the subsequent centuries. It is currently an archiepiscopate (since 1995). Thus, Aleksandr was the last of the archbishops before the creation of the metropolitanate in 1589, but not the last Novgorodian archbishop ever.

Instability in the Archiepiscopal Office

Instability in the archiepiscopal office began almost immediately after the Muscovite takeover. Archbishop Feofil was removed in disgrace after, according to several not-very-reliable sources such as Tatishchev, he supported a plot against the grand prince;[5] he was removed from Novgorod and imprisoned in the Chudov Monastery (the St. Aleksei-St. Michael the Archangel Monastery) in the Moscow Kremlin in 1480, where he died.[6] The first three Muscovite archbishops in Novgorod — Sergei

---

[5] John L. I. Fennell, *Ivan the Great of Moscow* (London and New York: Macmillan and St. Martin's Press, 1961), 55-56, 327.

[6] The sources differ as to the dates for both Feofil's removal and death as well as his place of burial. His removal is dated by various sources between 1479 and September 1480; the *Novgorodian Third Chronicle*, *Sofia First Chronicle* and *Nikonian Chronicle* all say he was removed on January 19, 1480. *Novgorodskaia tretaia letopis'* [hereafter *N3*] (PSRL 3) (St. Petersburg: Tipografii Eduarda Pratsa, 1841), 243; *Sofiiskaia pervaia letopis'* [hereafter *Sof. 1*] (PSRL 6) (St. Petersburg: Tipograifii Eduarda Pratsa, 1856), 19, 34-35; *Letopisnyi sbornik imenuemyi Patriarsheiu ili Nikonovskoi letopis'iu* [hereafter *Nikon.*] (PSRL 12), 197. The *Moskovskii letopisnyi svod kontsa XV veka* says Feofil was arrested September 9, 1480 and was confined in the Chudov Monastery on September 24, where he died after a year and a half (*pol tretia let*). *Moskovskii letopisnyi svod kontsa XV veka* [hereafter Mosk.] (PSRL 25) (Moscow and Leningrad: AN SSSR, 1949), 326. The *Sofia Second Chronicle* gives the date of his removal as 1479 and says he died in 1483. *Sof. 2* (PSRL 6), 221, 235. The *Novgorodian Third Chronicle* says he died October 26, 1482. *N3* (PSRL 3), 293. The *Sofia First Chronicle* says he sat a year and a half (*"poltret'ia let"*) in the Chudov Monastery and died there, while the *Nikonian Chronicle* says he sat three and a half years (*"pol sema let"*) in the Chudov before his death. *Sof. 1* (PSRL 6), 19; *Nikon.* (PSRL 12), 197. Published versions of Feofil's resignation charter bear no date, although in one introductory note it is dated to 1479, in *Akty, sobrannye v" bibliotekakh" i arkhivakh" Rossiiskoi Imperii arkheograficheskoiu ekspeditsieiu imperatorskoi akademii nauk"* [hereafter AAE] 4 vols. (St. Petersburg: Tipografii II Otedeleniia Sobstvennoi E. I. V., Kantseliarii, 1836), vol. 1, No. 378, pp. 476-77. The introductory note in the *Russkaia Istoricheskaia Biblioteka* refers to its placement in various texts between 1479 and 1482-3. *Russkaia istoricheskaia biblioteka* [hereafter RIB] 39 vols. (St. Petersburg: Izdatel'stvo Arkhiograficheskoi kommissii, 1872-1927), (St. Petersburg: Izdatel'stvo Arkhiograficheskoi kommissii, 1880), vol. 6, doc. 110, cols. 745-48, esp. 745-6; The *Ioasafovskaia Letopis'* dates Feofil's removal to January 19, 1479, after which he was taken to Moscow on the 24th of that month; he died after three and a half years (i.e., mid 1482). A. A. Zimin and S. A. Levina, eds., *Ioasafovskaia letopis'* (Moscow: AN SSSR, 1957), 119.

In the secondary sources, Pavel Tikhomirov gives the date of Feofil's removal as January 19, 1480 and cites the chronicle sources saying he sat a year and a half in the Chudov Monastery and died. Pavel Il'ich Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei so vremeni pokoreniia Novgoroda Moskovskoi derzhavie v 1478 godu do konhinu posledniago mitropolita Novgorodskago Iova v 1716 godu*, 2 vols. in 3 books (Novgorod: Gubernskii Pravlenii, Tip. I. I. Ignatovskago, 1891-1897), vol. 1, p. 331. The list of prelates in the back of the 1996 edition of Makarii (Bulgakov)'s *Istoriia russkoi tserkvi* gives the date of Feofil's confinement in the Chudov Monastery as January 24, 1480 and his resignation as June 1482. Makarii (Bulgakov, Metropolitan of Moscow and Kolomna), *Istoriia russkoi tserkvi*. 5 vols. (St. Petersburg: Tipografiia R. Golike, 1877-1889. Reprint Moscow: Izdatel'stvo Spaso-Preobrezhenskogo Valaamskogo Monastyria, 1995-7), vol. 4 (1996), pp. 353-4; John Fennell gives the

(r. 1483-1484), Gennadii (r. 1484-1504), and Serapion I (r. 1506-1509) — were also all removed from office in disgrace. Indeed, Sergei and Serapion were removed after rather short tenures (less than a year for Sergei; a little less than three years for Serapion), while Gennadii served two decades in Novgorod before his fall from grand princely (or metropolitan) favor. On the face of it, it could be argued that all these removals were the result of the Muscovite takeover of Novgorod; Sergei clearly could not handle the volatile atmosphere in Novgorod in the first years after Feofil's removal and was recalled to Moscow; Gennadii continued Novgorodian practices which were (by that time) uncanonical; Serapion fought with the grand prince and metropolitan to preserve the rights of the Novgorodian archiepiscopate as had his Novgorodian predecessors, and as a result was removed and replaced by a candidate more acceptable to Moscow. While all this is true, the details reveal a more complicated situation than just an obstreperous Novgorodian church opposing Moscow.

Sergei, the first Muscovite archbishop of Novgorod had previously been an elder (*starets*) at the Troitse-Sergiev Monastery (Lavra after 1744). He served just under ten months before he was recalled to Moscow.[7] As noted earlier, he was actually elected by lots, the last archbishop to be so chosen,[8] and was sent to Novgorod along with a grand princely *d'iak* (a secretary or governmental clerk) and a treasurer, who were sent to oversee things and make sure Moscow controlled the House of Holy Wisdom,[9] as the archiepiscopal administration in Novgorod was called.

---

date of Feofil's arrest as January 19, 1480. Fennell, *Ivan the Great*, 56. Gail Lenhoff and Janet Martin give the same date as Fennell, but also go on to discuss the discepencies in the various sources and offer other possible dates for his removal and death in a footnote. See Gail Lenhoff and Janet Martin, "Marfa Boretskaia, Posadnitsa of Novgorod: A Reconsideration of Her Legend and Her Life," *Slavic Review* 59, no. 2 (2000): 367; cf., P.M. (Pavel Mikhailovich) Stroev, *Spiski ierarkhov i nastoiatelei monastyrei rossiiskiia tserkvi* (St. Petersburg: Kalasheva, 1877), col. 35. In an earlier article I cite primary and secondary sources that give the date of Feofil's removal as either January 19 or January 24, 1480; the date of his resignation is given as June 1482, and his death as October 26, 1482. See Paul, "Episcopal Election in Novgorod," 274; cf. Paul, "Secular Power," 267.

[7] Sergei was elected on July 17, 1483 and consecrated September 4 in Moscow. He arrived in Novgorod on September 23. *N3*, (PSRL 3), 243; *Novgorodskaia chetvertaia letopis'* [hereafter *N4*] (PSRL 4) (Moscow: Iazyki russkoi kul'tury, 2000), 525; *Mosk.* (PSRL 25), 330; B. M. (Boris Mikhailovich) Kloss, *Izbrannye trudy*. Vol. 1. *Zhitie Sergiia Radonezhskogo* 2 vols. (Moscow: Iazyki russkoi kul'tury, 1998), vol. 1, p. 131; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei* vol. 2, pt. 1, p. 8. Sergei is referred to as "Semion" in the *Sofia Second Chronicle*. *Sof. 2* (PSRL 6), 235-6.

[8] On his election by lots, see *N4* (PSRL 4), 525; *Mosk.* (PSRL 25), 330; Paul, "Episcopal Election," 274-275.

[9] *Rospis' ili Kratkii letopisets Novgorodskikh vladyk"*, *Pribavlenie N2* (PSRL 3), 183; *N4* (PSRL 4) (1848 edition), 155; *Sof. 2* (PSRL 6), 236; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh*

But even this oversight did not ensure Sergei's success. The precise cause for his brief tenure, however, is no exactly known. Konstantin Zdravomislov, who wrote a book of biographies of the Novgorodian bishops, archbishops, and metropolitans up to 1892, says that Sergei was much disliked by the Novgorodians, who saw him as "weak in soul and body," but Zdravomislov also cited incidents of madness from several chronicles.[10] Pavel Tikhomirov, a priest of the Znamennaia Church in Novgorod in the middle to late 1800s, composed a two volume work that was similar to Zdravomislov's single volume, but went into much greater detail (but only went up to 1716).[11] Regarding the accusations of madness, Tikhomirov cited several of the chronicles more fully. The chroniclers tended to see Sergei's delirium as divine retribution for breaking the ancient customs of Novgorod (the *Pskov Second Chronicle* goes further to accuse him of violating the canons of the Holy Fathers, meaning he broke canon law and not just local custom);[12] the chronicle also complained that he charged higher fees than his predecessors, another reason for the bad blood between him and the Novgorodians.[13] He is said to have been plagued by bad dreams, to have seldom come out of his monastic cell, and when he did, to have sat for days in the Evfimii Porch (*Evfimievskaia papert'*) [of the Church of St. Evfimii the Great in the archiepiscopal compound][14] in only a gown (*svitok*) or to have walked around in only a cassock (*v odnoi riaske*) without a hood or cloak (*mantia*), [much of his tenure would have been during the winter months —

---

sviatitelei, vol. 2, pt. 1, p. 8. Only the *Sofia Second Chronicle* mentions the dispatching of the *d'iak* and treasurer, the other chronicles speak more generally of his arrival.

10 Konstantin Iakovlevich Zdravomislov, *Ierarkhi novgorodskoi eparkhii ot drevneshikh vremeni do nastoiashchago vremeni* (Novgorod: Parovaia tipografiia I. I. Ignatovskago, 1897), 27-28. George Vernadsky referred to Sergei's behavior as due to "a nervous breakdown brought on by the opposition of the Novgorod clergy." George Vernadsky, "The Heresy of the Judaizers and the Policics of Ivan III of Moscow." *Speculum* 8 (1933): 439.

11 Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*.

12 A. N. (Arsenii Nikolaevich) Nasonov, ed. *Pskovskie Letopisi* [hereafter *PL*] 2 vols. (Moscow and Leningrad: AN SSSR, 1941-55). Vol. 1 reprinted: Düsseldorf and (The Hague: Slavica Reprints, 1967), vol. 2, p. 64.

13 PL, vol. 2, p. 63.

14 Most sources do not explain where the Evfimievksaia Porch is. There are two porches attached to the Cathedral of Holy Wisdom (essentially they are side chapels rather than porches in the modern sense); neither one is named after Evfimii. The northern porch is the Porch of St. John the Forerunner (*Predtechenskaia Papert'*), while the southern one is Martirii's Porch (*Martirievskaia Papert'*). A manuscript in the Titov Collection of the Russian National Library entitled *On the Bishops of Novgorod*, however, explains that Sergei sat in the Church of St. Evfimii the Great (built by Archbishop Evfimii II as part of the archiepiscopal compound in 1445). See Rossiskaia Natsional'naia Biblioteka (hereafter RNB), Otdel Rukopisei, Sobranie A. A. (Andreia Aleksandrovicha) Titova, No. 3008 *O episkopakh novgorodskikh*, l. 144ob. On the building of the Church of St. Evfimii, see *N3* (PSRL 3), 240.

MP].[15] He is also alleged, even before arriving in the city itself, to have demanded that the coffin of Archbishop Moisei (r. 1325-1330; 1352-1359) be opened so he could view the remains. The priest of the Monastery of St. Michael at Skovorodka, southeast of the Market Side (i.e., on the road from Moscow), refused to allow it, telling Sergei "I do not dare, *Vladyka*, open the relics (*moshch'*) of the archbishop (*sviatitelia;* lit. prelate); It is an episcopal (hierarchical?) affair (*sviatitel'skoe delo*) to open the coffin."[16] Sergei reacted by pretending that he really did not want to see the relics, asking "Why should I look at that [stinking] peasant's son?"[17] Sergei's retort was rather nasty on several levels: the term he used for peasant, *smerd*, was the Old Russian term for a peasant farmer (*krest'ianin* is the modern term) and is akin to the word *smerdeti* (*smerdet'* in modern Russian), "to stink, to reek."[18] Thus Sergei seems to have

---

[15] *Pribavl. N2*, (PSRL 3), 183-84; *N3* (PSRL 3) 243-244; PL, vol. 2, p. 64; *Sof. 2* (PSRL 6), 236; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, part 1, pp. 9-11.

[16] *"Ne smeiu, vladyko, derznuti otkryti moshchi sviatitelia, tvoe bo est' sviatitel'skoe delo, ezhe grob otversti."* See "Povest' o Moisee, Arkhiepiskope Novgorodom", in Grigorii Aleksandrovich, graf Kushelev-Bezborodko and N. I. (Nikolai Ivanovich) Kostomarov, eds., *Pamiatniki starinnoi russkoi literatury* 4 vols. (St. Petersburg: Tipografii P. A. Kulish, 1860-1862), vol. 4, p. 12. the *Novgorodian Third Chronicle* has the priest tell Sergei "It is proper for a prelate (Archbishop Sergei) to hide a prelate (Archbishop Moisei)." (*"Podobaet" sviatitel'iu sviatitelia skryvati."*). *N3* (PSRL 3), 243; cf. *Pribavl. N2* (PSRL 3), 183-184. The priest apparently meant that it was improper for Sergei to open the coffin and expose the relics without good cause. To do so at that time probably required a decree or command from the metropolitan or grand prince (since exhumation of remains was a step toward canonization, and an exhumation by a local bishop without the authorization of the metropolitan could imply wider church sanction of the local saintly cult when the wider church had not, in fact, sanctioned it). There is a similar story in the Life of Varlaam of Khutyn, in which Grand Prince Ivan III, after defeating Novgorod in 1471, had an angry exchange with the hegument of the Khutyn monastery regarding the opening of the tomb of Varlaam. When he ignored the hegumen and tried to open the tomb, smoke billowed out of it and scared him away from seeing the remains. In this instance, however, Ivan is not depicted as insane; rather, he is disrespectful of Novgorod and its local saints. See *Zhitie prepodobnogo i bogonosnogo otsa nashego Varlaama Khutynskogo novgorodskogo chudotvortsa* (Moscow: Pravoslavnoe bratstvo "Sporupishchy greshnykh," 1996), 20-21. Rossisskaia Gosudarstvennaia Biblioteka (hereafter RGB), Nauchno-Issledovatel'nyi Otdel Rukopisei, Fond 304.I Glavnaia Biblioteka Troitse-Sergievoi Lavry [hereafter Troitse-Sergiev], No. 671 *Mineia Chet'ia*, Noiabr' (1620), ll. 43ob.-51.

[17] Three versions of Sergei's remarks are given: *"Kogo sego serdia syna smotreti"* is found in the *Life* of Moisei, "Povest' o Moisee, Arkhiepiskope Novgorodom," in Kushelev-Bezborodko Kostomarov, eds., *Pamiatniki starinnoi russkoi*, vol. 4, p. 12; a slight variation, *"Kogo sego smerdovicha i smotreti?"* is found in the *Novgorodian Third Chronicle*. *N3* (PSRL 3), 243; the modern equivalent, *"Chto mne smotret smerdieva syna"* is given in Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 10. See also Zdravomisliv, *Ierarkhiia novgorodskoi eparkhii*, 27-28. Cf. *Pribavl. N2* (PSRL 3), 184.

[18] On the term smerd, Jerome Blum argues it originally meant merely "man" but came to be associated with the verb *"smerdeti."* Jerome Blum, "The Smerd in Kievan Russia," *The American Slavic and East European Review* 12, No. 1, (Febraury 1953): 122; B. D. (Boris

been making a pun of the fact that he wished to view Moisei's (decomposing and putrid) corpse. Sergei may also have been calling into question Moisei's sanctity (he was already being commemorated locally in the fifteenth century),[19] since incorruptibility was often a sign of sainthood and a decomposing corpse might suggest otherwise.[20] Indeed, when the grave was finally opened in 1686 under Novgorodian Metropolitan Kornilii (r. 1674-1695), Moisei's remains were found to be incorrupt.[21] Sergei also was belittling Moisei's origins, alleging them to be lower-class, even though Moise's *Life* (where this episode appears — it also appears in several chronicles) describes him as the son of a wealthy Novgorodian, and not of peasant stock.[22]

In any event, Zdravomislov argues that it was ultimately Sergei's inability to deal with the Judaizers heresy that led to his downfall and incarceration in the Chudov Monastery (where he died in 1504).[23] But according to most sources, the Judaizers were only discovered by Gennadii around 1487,[24] so it was not the Judaizers that destroyed Sergei, al-

---

Dmitrievich) Grekov, *Kresian'e na Rusi: s drevneishikh vremeni do XVII veka* (Moscow and Leningrad: AN SSSR, 1946), 15-17; George Vernadsky, "Three Notes on the Social History of Kievan Russia," *Slavonic and East European Review. American Series* 13, No. 4 (1944): 85-86. Fedor Dostoyevsky plays with these two words (*smerd* and *smerdet'*) in *Brothers Karamazov*, particularly with the characters Pavel Smerdiakov, and his mother Lizoveta Smerdiashcheva ("Stinking Lizaveta"), the holy fool. See Marina Kanevskaya, "Smerdiakov and Ivan: Dostoevsky's *The Brothers Karamazov*," *Russian Review* 61, No. 3 (2002): 364-365. I am grateful to Jason A. Merrill for pointing this out to me.

[19] Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 1, p. 115.

[20] Incorruptibility is a positive sign toward sainthood, but not a requirement.

[21] Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 1, p. 115; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 2, p. 315; Idem, *Zhitie izhee vo sviatykh otsa nashego Moiseia arkhiepiskopa Novgoroda pogivaiushchego v Skovorodskim monastyre* (Novgorod: Novgorodskii Gubernskii Pravlenii, 1890), 12. Moisei's remains were transferred to the Monastery of the Holy Spirit (*Dukhov*), on the northwest side of Novgorod, in 1693. Filaret, Russkie sviatye, vol. 1, p. 115.

[22] "Povest' o Moisee, Arkhiepiskope Novgorodom," in Kushelev-Bezborodko and Kostomarov, eds., *Pamiatniki starinnoi russkoi literatury*, vol. 4, p. 11; Taisiia, *Zhitiia sviatykh*, vol. 1, pp. 71-3; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, p. 153; Idem, *Zhitie ide vo sviatykh otsa nashego Moiseia arkhiepiskopa Novgoroda pogivaiushchego v Skovorodskim monastyre*. (Novgorod: Novgorodskii Gubernskii Pravlenii, 1890).

[23] Zdravomislov, *Ierarkhiia novgorodskoi eparkhii*, 27. See also *Pribavl. N2* (PSRL 3), 184, *N3* (PSRL 3), 244; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, part 1, p. 11 Amvrosii writes that Sergei was removed "due to illness." Amvrosii, *Istoriia rossiisskoi ierarkhov*, vol. 1, p. 76. Fennell notes that Novgorodian hostility to Sergei may have driven him mad, and that the Judaizers (as yet probably undiscovered) were perhaps his only supporters in the city. Fennell, *Ivan the Great*, 328.

[24] Filaret claims that Gennadii arrived in Novgorod knowing of the Judaizers, but Gennadii himself wrote in a letter to Ioasaf, the former Archbishop of Rostov, in February 1489 that the heresy was revealed to him only about 1487 by the archpriest Aleksei, one of the

though Moscow's fear of Novgorod converting to Catholicism may have meant that they wanted more spirited action against that heresy on Sergei's part,[25] and his failure to act may have led to his removal. However, there is no indication in the sources that either Sergei or Gennadi had been sent specifically to Novgorod to root out heresy, Catholic or otherwise. Rather, they were to take charge of the Novgorodian church and bring it under Muscovite control and more into line with Muscovite practices. That Sergei did not accomplish this is clear. Gennadii, however, proved to be made of sterner stuff.

But Gennadii, too, faced difficulties from the Novgorodians, and one particular incident involved the Novgorodian black (or monastic) clergy and was rather late in his tenure, in fact. But even early on, he faced difficulties, according to his own account. Within the first three years of his archiepiscopate, Zakhar, hegumen of the Monastery of the Assumption at Nemchinov south of Novgorod on the Lovat' River, accused Gennadii himself of heresy,[26] the specific charge apparently having to do with simony, the same charge that would be Gennadii's undoing years later. Zakhar was trying to turn the tables on the archbishop, who had received a denunciation from the monks at Nemchinov to the effect that Zakhar had been withholding communion from them for three years.[27] But even after launching his campaign to stamp out heterodoxy, Gennadii faced problems from the locals. His effort to hold a procession around the Iureev Monastery, to the south of Novgorod, with icons of Muscovite saints, on December 8, 1500 (fifteen years into his archiepiscopate), led to a boycott by the archimandrite of the Iureev Monastery and the hegumens of the Khutynskii, Antonievskii, Vezhiskii, Litsa Gora, Rozhestvenskii, Arkhazhskii, Kolomskii, and Kovalenskii monasteries, that

---

leaders of the heresy. See Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 3, p. 504. Kazakova and Lur'e, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia na Rusi*, 115, 318. The letter is found in RGB, Troitse-Sergiev No. 730, *Sbornik*, l. 485, and is reprinted in N. A. (Nataliia Aleksandrovna) Kazakova, and Ia. S. (Iakov Solomonovich) Lur'e, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia na Rusi XIV-nachala XVI veka* (Moscow: AN SSSR, 1955), 315-320. Other scholars accept 1487 as the year of the heresy's discovery, that is, three years after Gennadii had arrived in Novgorod. See Fennell, *Ivan the Great*, 327-329, esp. 329. Vernadsky, "The Heresy of the Judaizers and the Policies of Ivan III," 439.

[25] Grand Prince Ivan III and Metropolitans Iona (r. 1448-1461) and Filipp I (r. 1465-1473) had sent several letters to Novgorod warning the archbishops and the city against converting to Catholicism or associating with the Catholic kings of Poland or the Uniat metropolitan in Kiev. See *Akty istoricheskie, sobrannye i izdannye Arkheograficheskaia kommissieiu* [hereafter AI] 5 vols. (St. Petersburg: Ekspeditsii zagotovleniia Gosudarstvennykh bumag, 1841-42), vol. 1, doc 63, pp. 112-114; doc. 65, pp. 116-118; docs. 281 and 282, pp. 512-518; AAE, vol. 1, doc. 80, pp. 58-60; RIB, vol. 6, doc. 89, cols. 673-78; doc. 95, cols. 689-694.

[26] Kazakova and Lur'e, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia na Rusi*, 380.

[27] Fennell, *Ivan the Great*, 329.

is, the major monasteries around the city.[28] Gennadii, however, managed to quickly adapt; he included icons of Novgorodian saints in a second procession held just four days later around the old city, in which the archimandrite and the hegumens of the Antonievskii, Spassky, and Vezhestkii monasteries took part.[29]

In spite of opposition from the Novgorodian black clergy to the introduction of Muscovite saints into Novgorod,[30] Gennadii's main battle was against the Judaizers heresy of Zakhar and his followers, which Gennadii attacked with unusual vigor for a Novgorodian archbishop, and was ultimately successful. His predecessors had fought heresy and paganism. Four sorcerers were burned at the stake in the Iaroslavovo Dvorishche, the princely compound next to the marketplace, in 1227, but the chronicles do not indicate how involved the archbishop was in those executions.[31] Archbishop Vasilii (r. 1330-1352) is said to have "looked through his fingers,"[32] at the Strigol'niki heretics during his tenure, but Archbishop Moisei returned to office in 1352 and confronted the heretics. His

---

[28] The Khutynskii Monastery is east northeast of the city on the Volkhov River. The Antoniev Monastery is just north of the Trade Side of the city outside the city walls. The Rozhdestvenskii Monastery was in Red Field just east of the city. The Arkhazhskii Monastery was just west of the Iuriev Monastery to the south of the city.

[29] *Novgorodskie letopisi* (St. Petesburg: Imperatorskaia Akademiia Nauk, 1879), 59-62; *N2* (PSRL 3), 144-146.

[30] In fact, several archbishops in the fourteenth and fifteenth centuries had venerated Muscovite saints, so Gennadii's activities were not necessarily anything new. Archbishop Aleksei (r. 1359-1388) had consecrated a church to St. Dmitrii, who ws not a Muscovite saint per se, but was the patron saint of Muscovite Grand Prince Dmitrii Donskoi (r. 1359-1389), and he did so on the first anniversary of the Battle of Kulikovo, September 8, 1381. In 1415, Archbishop Simeon (r. 1415-1421) built a church to St. Peter, the Metropolitan of All Rus' who had moved the metropolitan see to Moscow in 1325 (Simeon is said to have witnessed miracles at Peter's tomb at the time of his own consecration in Moscow); Archbishop Evfimii II (r. 1429-1458) rebuilt the church in 1436. In 1463, Archbishop Iona (r. 1458-1470) had built a church dedicated to St. Sergei of Radonezh, a strong supporter of the Muscovite grand princes and the founder of the Troitskii Monastery (later the Troitse-Sergieva Lavra), the greatest of Muscovite monasteries. Hence, introducing Muscovite saints into a Novgorodian procession may not have been too outlandish. That Gennadii failed to include Novgorodian saints in the first procession may have been his real problem. See *N3* (PSRL 3), 332; Makarii (Miroliubov), *Opisanie Novgorodskogo arkhiereiskiogo doma* (St. Petersburg: Tipografiia Eduarda Weimara, 1857), pp. 12-13; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, pp. 199, 232.

[31] A. N. (Arsenii Nikolaevich) Nasonov, ed. *Novgorodskaia pervaia letopis': starshego i mladshego isvodov* [hereafter NPL] (Moscow: Arkheograficheskaia komissiia, Vostochnia Literatura, Nauka, 1846-1995), 65, 270.

[32] A. S. (Aleksandr Stepanovich) Khoroshev, *Tserkov' v sotsial'no-politicheskoi sisteme Novgorodskoi feodal'noi respubliki* (Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo Gosudarstvennogo Universiteta, 1989), 67-8. Cf., Kazakova and Lur'e, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia na Rusi*, 35-38.

successor, Archbishop Aleksei (r. 1359-1388), punished several of them and five heretics were thrown to their deaths from the bridge over the Volkhov River during his archiepiscopate.[33] Gennadii was even more of a fierce opponent of the Judaizer heresy he faced.[34] Beginning with the discovery of the heresy in 1487, he wrote several letters to the grand prince, the metropolitan, and other bishops, to garner support against the heretics.[35] He received letters from Grand Prince Ivan III and Metropolitan Gerontii (r. 1474-1490) calling for further investigation and later supporting his execution of several priests for heresy.[36] Indeed, Gennadii was most desirous to stamp out the Judaizers, and in a letter to the metropolitan in October 1490 he insisted that a council be convened not to debate with those accused of heresy, but "only for one purpose: to punish the heretics, that is, to burn them and hang them."[37] He got his wish, and during his tenure he burned a number of the heretics (with, the chronicles and other sources tell us, the approval of the grand prince and the metropolitan.)[38]

But in spite of his success against the Judaizers, Gennadii too was removed from office under a cloud. He took part in a church council in Moscow in 1503 that condemned simony, particularly the custom of exacting fees from priests at their ordination.[39] Upon his return to Nov-

---

[33] NPL, 373; *N4* (PSRL 4) (1848 edition), 72. Aleksandr Khoroshev argues that as the head of the church in Novgorod, Aleksei was undoubtedly tied to the executions. Khoroshev, *Tserkov'*, 74. Pavel Tikhomirov and Boris Rybakov, however, interprete the event as a lynching by a mob rather than a legitimate execution of heretics, and thus not sanctioned by Aleksei. Tikhomirov, *Kafedra novgoodskikh sviatitelei*, vol. 1, p. 203. Boris A. Rybakov, *Strigol'niki. Russkie gumanisty XIV stoletiia* (Moscow: Nauka, 1993), 4-11.

[34] In one source, he is likened to a lion in his ferocity against the Judaisers. RNB F.IV.165, *Khronograf*, ll. 660ob.-663ob., esp. 661ob. In the Stepennaia kniga, he is compared to "a clever hunter" (*iako khitryi lovets*). Cf. *Stepennaia Kniga* (PSRL 21), 567.

[35] His letters to Metropolitans Zosima and Ioasaf and to a bishops' council are reproduced in Kazakova, and Lur'e, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia*, 319, 378, 381. The letter to Ioasaf is found in RNB Troitsk. No. 730.

[36] RNB Q.XVII.50, *Formularnik novgorodskogo arkhiepiskopa Feodosii*, ll. 167-170; published in AI, vol. 1, Doc. 285, pp. 521-22. See also Vernadsky, "The Heresy of the Judaizers and the Policies of Ivan III," 439.

[37] RIB, vol. 6, doc. 115, cols. 763-84; A. I. (Andrei Ivanovich) Pliguzov, "Archbishop Gennadii and the Heresy of the Judaizers," *Harvard Ukrainian Studies* 16 (1992): 276; Kazakova, and Lur'e, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia na Rusi*, 383.

[38] A large collection of writings on the heresies in Novgorod is found in RNB Q.XVII. 15, ll. 1-229ob.

[39] The council decree forbidding simony at priestly ordinations is found in AAE, vol. 1, pp. 484-485, No. 382; A. I. (Andrei Ivanovich) Pliguzov, G. V. Semenchenko, L. F. Kuz'mina, and V. I. Buganov, eds. *Russkii feodal'nyi arkhiv XIV-pervoi treti XVI veka*. 5 vols. (Moscow: AN SSSR, 1986-1992), vol. 3, p. 600-601, No. 25; Makarii (Veretennikov), "Vserossiiskii Mitropolit Simon (1494-†1511)," in *Makarievskaia Chteniia. Russkaia Kul'tura XVI veka —*

gorod, he continued to follow the practice, and for this he was removed. The charging of fees for ordination, however, had been permitted by the Council of Vladimir (1274), in which Archbishop Dalmat (r. 1249-1274) had taken part along with other prelates of the Russian church.[40] Thus, Gennadii may have been following a discredited practice, one considered uncanonical after 1503, but it was not a uniquely Novgorodian one.[41] Furthermore, Gennadii had done much to bring Novgorodian religious practices (liturgical and administrative) more into line with Muscovite practices, and as Moscow's man in Novgorod,[42] he was hardly a defender of Novgorodian traditions.[43]

---

epoka Mitropolita Makariia. Materialy X Rossiiskoi nauchnoi konferentsii posviashchenoi Pamiati Sviatitelia Makariia. Vypusk 10 (Mozhaisk: Terra, 2003), 77-81. Gennadii's resignation document is dated June 26, 1504. RNB Q.XVII.50, ll. 230-230ob.; Gosudarstvennyi Istoricheskii Muzei (hereafter GIM), Otdel Rukopisei I Staropechatnykh Knig, Sinodal'noe Sobranie No. 997, *Velikaia Makari'evskaia Chet'ia Mineiia. Avgust'*, l. 1551; it is published in AAE, vol. 1, p. 488, No. 384. Donald Ostrowski, in writing of the Moscow Council of 1503, found the prohibition on charging fees so atypical of Moscow church practices, that he suggested it was designed specifically to be used to depose Gennadii. That being said, Gennadii also had a serious dispute with Metropolitan Simon over the latter's consecration of twice-married priests and this may have been the true cause of his removal. See Jack E. Kollmann, Jr., "The Stoglav and Parish Priests." *Russian History/Histoire Russe* 7, Nos. 1-2 (1980): 72; Donald Ostrowski, *A "Fontological" Investigation of the Muscovite Church Council of 1503* (Ph.D. Dissertation, Pennsylvania State University, 1977), 293-294.

40 Article One of the Council strongly condemned simony, but Metropolitan Kirilll also allowed the bishops to collect "some recompense up to seven *grivny* according to the practice of the Greek Church based on Justinian's Novella 123 and Novella 1 of Isaac Comnenus." P. Ivan Žužek, *Kormčaja Kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law* (Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1964), 149; RIB, vol. 6, doc. 6, col. 92; V.N. (Vladimir Nikolaevich) Beneshevich, ed., *Sbornik pamiatnikov po istorii tserkovnago prava: preimushchestvenno russkoi tserkvi do epokhi Petra Velikago* (Petrograd: Izdanie "Kult'ura i Znanie", 1914. [Tipografiia A. O. Tip. Dela, 1915]), vol. 2, pp. 2-5, esp. 5. On Justinian's Novella, see Justinian, *Corpus Iuris Civilis*, 3 vols., R. Scholl and G. Kroll, ed. (Berlin: Apud Weidmannos, 1899), vol. 3, Novella 123, p. 606. On the Novellae of Isaac Comnenus, see K. E. (Karl Edward) Zacharias a Lingenthal, *Jus graeco-romanum* (Leipzig [Lipsiae]: T. O. Weigel, 1857), vol. 3, p. 322.

41 Makarii (Bulgakov) writes that the Novgorodian archbishops prior to 1504 collected fees from churches wanting to receive an *antimens*, the consecrated altar cloth required before a Divine Liturgy could be held. Makarii, *Istorii russkoi tserkvi*, book 4, pt. 2, p. 143. It is, however, not clear whether this practice was uniquely Novgorod, although other eparchies might have had to receive their antimenses from the metropolitan.

42 Gennadii's parentage and upbringing are unknown. He came from the Gonzov Muscovite boyar clan, but nothing else is known. He started his church career at the Valaamsk obitel' and was a student of Savatii of Solovetskii (both monasteries are in the Novgorodian Land), but he went on to become archimandrite of the Chudov Monastery in the Moscow Kremlin, where he returned after his removal in 1504. He died there in December, 1505 and was buried in the Chudov Monastery near Metropolitan Aleksei. See Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, p. 12. When the Chudov Monastery was dismantled in 1929, Metropolitan Aleksei's remains were first moved to the Assumption Cathedral and then, in

Archbishop Serapion I fell from grace much earlier in his tenure than had his immediate predecessor. In fact, he served just three years as archbishop (1506-1509) before he was removed for arguing with the grand prince and metropolitan over the transfer of the Volokolamsk Monastery to direct metropolitan control.[44] Iosif of Volokolamsk, the monastery's hegumen, had gone over Serapion's head to appeal directly to the metropolitan and the grand prince for protection and to take the monastery under their direct control in light of a dispute with the local prince, Fedor Borisovich of Volokolamsk.[45] Serapion wrote an angry letter to Iosif, in which he asked the hegumen: "why did you place your monastery under the grand (princely) government? You have retreated from heaven and come down to earth."[46] Grand Prince Vasilii III

1948, to the Elokhovskii-Bogoiarvlenskii Cathedral; Tatiana Panova writes that Gennadii's remains, however, were lost. Indeed, of the 324 people that Panova lists as having been buried in the Kremlin, 194 are also listed as "lost" — *utracheno* — most of them when the Chudov and Voznesenskii (Assumption) Monasteries were dismantled in 1929. Those lost include Stefan of Perm' who was buried in the Spasso-Preobrazhenskii Cathedral, (perhaps) Archbishop Feofil, and strangely enough, Grand Prince Iurii Danilovich, the first Muscovite prince to hold the title of Grand Prince of Vladimir; he was killed in Sarai in 1325 and was buried "behind the Deacon's Gate" in the Archangel Michael Cathedral, but where precisely is not known). Several manuscript lists of saints from the seventeenth and eighteenth century, organized by where the saint is buried, actually list Gennadii among the Novgorodian saints even though he was buried in the Chudov Monastery. See Biblioteka Akademii Nauk (hereafter BAN), Otdel Rukopisei, F. Kalikina, No. 29, *Ukazatel' rossiiskikh sviatym s nachala Russkoi zemli po XVII veke*, l. 10ob; RNB Sobranie Mikhailovskogo Q. 348, *O sviatykh Velikonovgorodskikh episkopex arkhiepiskopekh prepodobnykh chudotvortsekh*, l. 9; RNB Mikhailov. Q. 351, *Kniga ob derzhashchaia viede sobranie vsekh rossiiskikh sviatykh*, l. 12. In one list, however, Gennadii is said to have been buried in the Cathedral of Holy Wisdom in Novgorod. BAN Sobranie Druzhina No. 83, *Kniga glagoemaia poisanie o rossiiskikh sviatykh XVIII v.*, l. 10ob.

[43] That being said, John Fennell argues that Gennadii changed once he got to Novgorod and became a defender of the eparchy vis-à-vis Moscow's encroachments. Fennell, *Ivan the Great*, 328. Natal'ia Kazakova and Iakov Lur'e called Gennadii "a tenacious guardian of the intersts of his cathedral [or "cathedra" - *kafedra*] and the active representative of the 'church militant'." Kazakova and Lur'e, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia*, 113.

[44] *Pribavl. N2* (PSRL 3), 184; *N3* (PSRL 3), 247; *N4* (PSRL 4) (1848 edition), 136, (2000 edition), 537; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 90-91; Zdravomislov, *Ierarkhiia novgorodskoi eparkhii*, 29.

[45] *Zhitie sviatitelia Serapiona Arkhiepiskopa Novgoroskogo* (Troitskaia Sergeeva Lavra: Sobstvennaia tipografiia, 1912), 21-22. Iosif's letters to the grand prince and metropolitan are found in RNB Q.XVII.64, *Sbornik*, ll. 202-204, 249-250; BAN 16.17.29 *Sbornik XVII veka*, ll. 211ob.-213ob.; A. A. (Aleksandr Aleksandrovich) Zimin and Ia. S. (Iakov Solomonovich) Lur'e, eds. *Poslaniia Iosifa Volotskogo* (Moscow and Leningrad: AN SSSR, 1959), 220-222. A church council convened in 1507 formally approved the transfer. See K. Zauetsinskii, "Makarii, mitropolit vseia Rossii," *Zhurnal" Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniia*, pt. 217, No. 10 (October, 1881): 215.

[46] Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 1, p. 376; *Zhitie sviatitelia Serapiona Arkhiepiskopa Novgoroskogo*, 22, 48, fn. 33.

(r. 1505-1533), on hearing of this, took it to mean that he was earthly and Prince Feodor Borisovich was heavenly.[47] In short, he saw it as Serapion placing Feodor above himself, an unacceptable position for the Grand Prince of All Rus' to be in. To have the Novgorodian archbishop, the hierarch in the highest position of honor after the metropolitan,[48] defy him, to challenge his authority so openly it would seem, combined with Vasilii's knowledge of the problems his father had faced with Archbishops Feofil, Sergei, and Gennadii, caused the grand prince to move against Serapion with all speed. Thus, while this turf war was not directly related to the Muscovite conquest of Novgorod, as any bishop would probably have disputed the removal of an important monastery or district from his eparchy without his consent, the previous rocky relationship between the Novgorodian archbishops and the grand princes may very well have influenced Vasilii's decision.

The cards were then stacked against Serapion. The 1509 council convened to hear the case against him included Archbishop Vassian of Rostov, Iosif of Volokolamsk's own brother, as well as other supporters of the hegumen.[49] Not surprisingly, it found Serapion (rather than Iosif) at fault,[50] and ordered the archbishop removed from office and confined to the Androniev Monastery in Moscow.[51] Serapion did not go quietly.

---

[47] N. I. (Nikolai Ivanovich) Novikov, ed. *Drevniaia Rossiskaia Vivlofika ili sobranie raznikh drevnikh sochinenii, iako to: rossiiskie posulstsva v drugie gosudarstva, redkie gramoty opisaniia svadevnikh obriadov i drugikh istoricheskikh i geograficheskikh dostopamiatntosei i mnogie sochineniia drevnykh russkikh stikhotvortsev, izdavavshaia pomesiachiiu Nikolaem Novikovim v Sankt-Peterburge v 1773-1775.* 20 parts (Moscow: Tip. Kompanii Tipograficheskoi, 1788-1791), pt. 14 (1790), p. 190; Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 1, p. 376; *Zhitie sviatitelia Serapiona Arkhiepiskopa Novgoroskogo*, 48, fn. 34; S. M. (Sergei Mikhailovich) Solov'ev, *Istoriia Rossii s drevneishikh vremen.* 29 volumes in 15 books (Moscow: Izdatel'stvo sotsial'no-ekonomicheskoi literatury, 1959-66), book 3, vol. 5, pp. 387, fn. 429; Zimin and Lur'e, eds., *Poslaniia Iosifa*, 220-222.

[48] After Kiev was taken from Poland-Lithuania in the seventeenth century, the Kievan metropolitan outranked that of Novgorod. See RNB, Sobranie Pogodina No. 1623, *Sbornik*, 11ob.

[49] *N3* (PSRL 3), 247; *Sof. 2* (PSRL 6), 249-250; AI, vol. 1, Doc. 290, p. 529; Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 1, pp. 368-369; Stepan Petrovich Shevyrev, *Istoriia russkoi slovesnosti* 4 vols. (St. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia Nauk, 1887), vol. 4, pp.; 37, 92; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 93; *Zhitie sviatitelia Serapiona Arkhiepiskopa Novgoroskogo*, 48, fn. 33.

[50] Serapion, in fact, had thrown Iosif out of the church for violating the Nomocanon, but Metropolitan Simon had obviously reinstated the hegumen. See Makarii, "Vserossiiskii Mitropolit Simon," 74-75; Shevyrev, *Istoriia russkoi slovesnosti*, 92.

[51] On Serapion's removal see Zimin and Levina, eds., *Ioasafovskaia Letopis'*, 155-156, 158; *Postnikovskii Letopisets*, (PSRL 34) (Moscow: Nauka, 1978), 10; Makarii (Veretennikov), "Vserossiiskii Mitropolit Simon," 74-75; Solov'ev, *Istoriia Rossii*, book 3, vol. 5, pp. 329-330, 387, fn. 429; Zauetsinskii, "Makarii, mitropolit vseia Rossii," 215; Zimin and Lur'e,

He wrote a letter to the metropolitan making it very clear he did not accept the removal of the monastery from his eparchy, and noting that it was his right under canon law to accept or refuse Iosif's request; it was not the prerogative of the prince or the metropolitan.[52] Serapion begins his letter to Metropolitan Simon (r. 1495-1511), by calling himself "small and humble," and the "son" of the metropolitan, but the tone of the letter is quite angry and defiant. Serapion is right and clearly knows it. He asks a number of pointed questions of the metropolitan, such as why Simon acted against the Nomocanon and the church fathers.[53] The (now-deposed?) archbishop then compares Iosif of Volokolamsk to Judas,[54] and mentions several times that Iosif did not even bother to get his blessing before going over his head to the metropolitan and the grand prince.[55] He goes on to cite several church councils (found in the Nomocanon) that forbade the removal of a district from an eparchy without the local bishop's approval, specifically Canon 11 of the Council of Carthage (419 AD)[56] and Canon 15 of the Council of Sardica (343 or 344 AD).[57] He also

---

eds., *Poslaniia Iosifa*, 186; Metropolitan Simon's letter to Iosif regarding Serapion's removal from office is in BAN 16.17.29, *Sbornik XVII veka*, ll. 214-216ob.

[52] Archdeacon Iakov, Serapion's favorite student, is said to have written the letter on the archbishop's behalf. It is found in RNB, Pogodin 1563, *Sbornik istoricheskii*, ll. 23-28; It is published in Kushelev-Bezborodko and Kostomarov, eds. *Pamiatniki starinnoi russkoi literatury*, vol. 4, pp. 210-212; G. N. Moiseeva, "Zhitie Novgorodskogo arkhiepiskopa Serapiona," *Trudy Otdela Drevnerusskoi Literatury* 21 (1965): 160-163; Zimin and Lur'e, eds., *Poslaniia Iosifa*, 331-333. It is summarized in Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 93.

[53] Kushelev-Bezborodko and Kostomarov, eds. *Pamiatniki starinnoi russkoi literatury*. vol. 4, pp. 211.

[54] Ibid., 210.

[55] Ibid., 212.

[56] Kushelev-Bezborodko and Kostomarov, eds. *Pamiatniki starinnoi russkoi literatury*. vol. 4, pp. 210. The published version cites Canon 17 of the Council of Carthage, but that canon does not refer to the bishop's rights within his diocese, but rather decrees that distant provinces should have their own primate. The manuscript version of the letter (RNB Pogodin 1563, 23ob.) correctly cites Canon 11, which declares: "If any presbyter, inflated against his bishop, makes a schism, let him be anathema.... If any presbyter shall have been corrected by his superior, he should ask the neighboring bishops that his cause be heard by them and that through them he may be reconciled to his bishop: but if he shall not have done this, but, puffed up with pride, (which may God forbid!) he shall have thought it proper to separate himself from the communion of his bishop, and separately shall have offered the sacrifice to God, and made a schism with certain accomplices, let him be anathema, and let him lose his place; and if the complaint which he brought against his bishop shall [not] have been found to be well founded, an enquiry should be instituted."

On Canons 11 and 17 of the Council of Carthage, see Henry R. Percival, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees* (New York: Edwin S. Gorham, 1901. Reprinted in Philip Schaff, ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. 2nd Series. Vol. 14. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979), vol. 14, pp. 447-448, 450.

cites Canon 12 of the Apostolical Canons,[58] John Climacus, and Athanasius of Alexandria to defend himself (and shame the metropolitan and grand prince). He ends by saying that "my blood on your (pl.) hands cries out to God, and I expect from Christ the Master (*Vladyka*) the payment and reward (*mzdy i vozdaianie*) of the righteous."[59]

The letter made no difference (indeed, that may never have been the intention),[60] and Serapion remained confined in Androniev Monastery

---

[57] In the published version, the Synod of Laodicea (ca. 343-381 AD) is cited rather than Sardica. Kushelev-Bezborodko and Kostomarov, eds. *Pamiatniki starinnoi russkoi literatury*. vol. 4, p. 211. However, the Council of Laodicea does not say anything about the authority of the bishop over his diocese or the illegitimacy of removing districts from the diocese without the bishop's consent. The particular canon cited, Canon 15, forbids anyone other than the canonical singers from singing during the Divine Liturgy. In the manuscript version of the letter, however, the Council of Sardica (the ancient name for Sofia, Bulgaria) is referred to. RNB Pogodin 1563, 24ob. Canon 15 of that council forbids a bishop from ordaining a minister from another diocese without the consent of the bishop of that diocese. In the Latin version of the canons, Canon 18 (placed between Canons 14 and 15 in the Greek version and related to the latter) decrees "that no bishop be allowed to try to gain for himself a minister in the church of a bishop of another city and ordain him to one of his own parishes." On Canon 15 of the Synod of Laodicea and the Council of Sardica, see Percival, *The Seven Ecumenical Councils*, in Schaff and Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, series 2, vol. 14, pp. 132-133, 429-430.

[58] The Apostolical Canons are a set of rules, mainly concerning the episcopate, that for a long time were thought to have been drawn up by the Apostles themselves in the mid-first century. They are now thought to date from the middle of the fourth century. Canon 12 of the Apostolical Canons forbids a clergyman from praying with an excommunicate or "one deprived," meaning one thrown out of the clergy, by which Serapion means Iosif, whom he had thrown out of the church. This is found, again, in the manuscript version but not the published version. RNB, Pogodin, 1563, 24; cf., Kushelev-Bezborodko and Kostomarov, eds, *Pamiatniki starinnoi russkoi literatury*, vol. 4, pp. 210-212. Serapion could have also cited other canons that addressed the same issues he was facing with Iosif: Canon 13 forbade a clergymen who was suspended from carrying out his office from going to another city and being received there. Canon 33 forbade anyone from receiving someone who had been suspended by his bishop. On the Apostolical Canons, see Alexander Roberts and James Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325* (New York: The Christian Literature Company, 1888; reprinted: Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1969-1973), vol. 7, pp. 500-505; for Canon 12, see p. 501.

[59] Kushelev-Bezborodko and Kostomarov, eds, *Pamiatniki starinnoi russkoi literatury*, vol. 4, p. 212. In the manuscript version of the letter, the words "in the future age (*v budushchem vetse*), Amen," are added on at the end of the letter (in a somewhat lighter ink). RNB Pogodin 1563, f. 28. While Serapion does not cite it, Metropolitan Fotii's 1416 charter to Pskov (he, in fact, sent off four missives to the city in September of that year), had confirmed the bishop's rights over the monasteries in his diocese; thus earlier Russian church documents confirmed long-established canon law and supported Serapion's claim as well, though this did not help him either. See AI, vol. 1, Doc. 21, pp. 42-45; RFA vol. 3, Doc. 131, III, pp. 483-484.

[60] The letter is dated to 1509 or 1510 by Bychkov, that is, already after Serapion's removal, so it may have been a parting shot by Serapion; a moral victory if nothing more. A.

until the death of Metropolitan Simon in 1511, after which he was allowed to live in the Troitse-Sergiev Monastery, where he had been hegumen before his archiepiscopate.[61] He died there March 16, 1516.[62] Metropolitan Filaret and Pavel Tikhomirov both wrote that Serapion outlived most of his opponents, as if it were a sign from God that he was in the right, but this was probably little consolation to the man who, though right insofar as the Apostles, holy fathers, and the Nomocanon were concerned, was defeated by the civil and ecclesiastical authorities arrayed against him.[63]

Regardless of whether or not Serapion's removal was related to the not-too-distant takeover of Novgorod (the two do not really seem to have been related), it profoundly affected the Novgorodian archiepiscopal office and the broader church in Novgorod insofar as it resulted in a vacant see in Novgorod for the next seventeen years, until Makarii (r. 1526-1542) was appointed archbishop in March, 1526. Indeed, whatever the particular cause of removal in the cases of Sergei, Gennadii, and Serapion, the archiepiscopal office in Novgorod remained essentially unstable for half a century after the Muscovite takeover.

The vacant see was the longest in Novgorodian history, almost nine times longer than the next longest in fact. The overall impact of an almost two-decade vacancy in the office is difficult to determine, but it must have been considerable since, in theory, no church or monastery could be consecrated, nor could any archimandrite or hegumen be confirmed in office, nor any priests ordained, without the local bishop (or at

---

F. (Afanasii Fedorovich) Bychkov, *Opisanie rukopisei sbornikov IPB* (St. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia Nauk, 1882), 98.

[61] *Pribavl. N2* (PSRL 3), 187; *N3* (PSRL 3), 247; *N4* (PSRL 4), (1848 edition), 136; Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 1, pp. 369-370; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 79. The *Ioasafovskaia Letopis'* says that Serapion was sent to the Troitse-Sergiev Monastery in 1509, but then says that he was allowed to go to the Troitse-Sergiev Monastery in April, 1510, the very week of the onset of Simon's fatal illness (*rozbolesia*) with the blessings of Grand Prince Vasilii III. Zimin and Levina, eds., *Ioasafovskaia Letopis'*, 156, 158.

[62] *N2* (PSRL 3), 148; *Pribavl. N2* (PSRL 3), 184; *N3* (PSRL 3), 247; *Sof. 2* (PSRL 6), 257. The *Ioasafovskaia Letopis'* gives two different dates for his death: March 16 and March 17, 7024 A.M. Zimin and Levina, eds., *Ioasafovskaia letopis'*, 156, 167.

[63] Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 1, p. 371, fn. 156; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 97. Stepan Shevyrev claims Iosif and Serapion eventually made peace, but does explain the basis for that conclusion. Shevyrev, *Istoriia russkoi slovesnosti*, vol. 4, p. 92. He probably based it on a letter from Iosif to Grand Prince Vasilii III copied in a *sbornik* now in the Russian National Library and entitled *Poslanie startsa Iosifa kako miriti iz so arkhiepiskopom Serapionom Vekilkago Novgoroda i Pskova*, RNB Q. XVII.64, 202. See also Zimin and Lur'e, eds., *Poslaniia Iosifa*, 220-222

least without his consent).[64] Indeed, in theory, no sacraments can be carried out without the approval of the local bishop since sacramental powers come by way of apostolic succession through the episcopate. The priests are the bishops designated representatives to carry out the sacraments at the parish level, but they cannot act without his approval.[65] Add to this the archbishop's oversight of the ecclesiastical courts, the oversight of weights and measures in the marketplace, and other roles the archbishops played in Novgorod and the Novgorodian Land (patronizing church construction and the writing of chronicles, etc.), and the absence of a bishop must have had a considerable impact. Pavel Tikhomirov gave some indication of the problem when he noted that several monasteries were without archimandrites or hegumens, there were churches without priests, and church affairs went unattended.[66]

In spite of this impediment, there are indications that the Novgorodian church found ways around the difficulty of not having an archbishop for much of two decades. According to the *Life of Varlaam*, three major monasteries — the Iureev, Khutynskii, and Antoniev — were without an archimandrite or hegumens, and "the brothers in them lived badly." This problem was resolved by Grand Prince Vasilii III appointing men to fill those offices in 1517.[67] The *Novgorodian Third Chronicle* also notes that several churches were built or rebuilt during the vacancy: in 1510 the Church of the Myrrh-bearing Women in the Marketplace was

---

[64] The ceremony for the consecration of a new monastery is called the Raising of the Cross, and as the name suggests, it consists of the bishop planting a cross on the site of the new monastery; the ceremony for the consecration of a new church is called, in the Greek, *engainia*, "blessing for renewal." Both of these are the sole prerogative of the bishop (or his designated representative), and thus, in theory, could not be performed during a vacancy. The Stoglav Council of 1551, however, indicated that cathedral priests were consecrating parish churches (and were charging fees for them), and not just in Novgorod; it set the fees for such consecrations and for the *antimins*; the Stoglav seems to suggest that priests could also consecrate churches even after the council as it does not specifically ban this practice, although this was probably done with the approval of the local bishop. See RGB F. 304.I, Troitse-Sergiev No. 215, *Stoglav*, 1551g., ll. 155ob.-156. The Moscow Council of 1667, in turn, reiterated that it was the exclusive prerogative of the bishop to consecrate churches. See N. I. Subbotin, *Deianiia moskovskikh soborov 1666 i 1667 godov*, 2nd ed. (Moscow: Sinodnaia tipografiia, 1893), pt. 2, pp. 63-65; see also Kollmann, "The Stoglav and Parish Priests," 82-82.

[65] See Paul, *'A Man Chosen by God'*, 40-41, 76-77; On the Orthodox episcopate in particular, see Emil Herman, "The Secular Clergy" Chapter 23. In Joan M. Hussey, ed. *The Cambridge Medieval History* Vol. 4, *The Byzantine Empire*, part 2: *Government, Church, and Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 112.

[66] Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 100.

[67] According to the *Life*, Varlaam appeared to Vasilii III in a dream, after which Vasilii made the appointments. *Zhitie prepodobnogo i bogonosnogo otsa nashego Varlaama Khutynskogo*, 23-4; cf., Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 100-101.

rebuilt by the Muscovite merchant Ioann Syrkov and the Church of St. Nicholas was built in stone on Legoshch Street, but there is no indication as to who consecrated or rededicated them. In 1516, Filat Bobrovnik had a stone church built in the Kolometskii-Trinity Monastery,[68] but again, there is no mention of who consecrated it or on whose authority. A year earlier, a stone church was built in Tikhvin and consecrated on the Assumption (August 15) "by command of the sovereign and grand prince Vasilii Ivanovich of all Russia (*vseia Rosii*);"[69] it is assumed Vasilii III or the metropolitan sent someone to consecrate it. That same year, Metropolitan Varlaam (r. 1511-1522) consecrated the Church of the Transfiguration in the Khutynskii Monastery.[70] And according to the *Life of Aleksandr Svirskii*, Vasilii III had Bishop Mitrofan of Kolomna consecrate the Church of the Holy Trinity in the Aleksandro-Svirskii Monastery near the town of Lodeinoe Pole east of Lake Ladoga.[71] In 1520, the Moscow merchant Tarkhanov (Vasilii Nikitich Torokanov) rebuilt the Church of St. Clement Bishop of Rome in stone on the old fourteenth-century foundations on the Market Side of the city.[72]

But even these consecrations show the impact of the vacancy in that there were so few of them: seven churches built or rebuilt in seventeen years. The *Novgorodian Third Chronicle* notes at least twice as many were built and consecrated in Novgorod itself just between 1531 and 1537, and Tikhomirov noted that at least one church was consecrated every year of Makarii's archiepiscopate, which would mean seventeen churches were consecrated during his tenure, as opposed to only seven in the preceding seventeen years).[73] Makarii also had the Cathedral of Holy Wis-

---

[68] *N3* (PSRL 3), 247.

[69] *N3* (PSRL 3), 247. The *Tale of the Tikhvin Icon of the Mother of God* alleges that Archbishop Serapion consecrated the stone church that housed the miracle-working icon of the Mother of God "in the year 7023, 1515 from the birth of Christ," apparently referring to this same church mentioned in the *Novgorodian Third Chronicle*. However, as we have already seen, Serapion had been removed from office six years earlier and, therefore, could not have consecrated it. BAN 16.3.6, *Skazanie o Tikhvinskoi ikone Bogomateri XVIII v.*, ll. 106ob.-107.

[70] *N3* (PSRL 3), 247.

[71] *Zhitie, chudesa i sluzhba prepodobnogo i bogonosnogo otsa nashego Aleksandra Svirskogo chudotvortsa*, 3rd ed., (Moscow; N.p., 1888), 58; *Zhitie i chudesa prepodobnogo Aleksadnra Svirskogo*, (St. Petersburg: Tsarskoe delo, 1995), 55; Makarii (Veretennikov, Petr Ivanovich, Archimandrite), *Zhizn' i trudy Sviatitelia Makariia Mitropolita Moskovskogo i vseia Rusi* (Moscow: Izdatel'skii Sovet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, 2002), 34.

[72] N4 (PSRL 4), 540. The marker on the church mentions also that the church was rebuilt the 1950s after being destroyed during the Second World War.

[73] *Otryvok Letopisi po Voskresenskomu Novoierusalemskomu spisku* (PSRL 6), 283, 265-7, 288-90, 290-291, 300, 301-303; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 127-130.

dom repainted and had a new pulpit built there.[74] In addition to churches in Novgorod itself, Makarii also had several others built or consecrated in the Novgorodian Land, including the Church of St. John on the Murmansk and Kola rivers for which the Lopari people had sent a request to Grand Prince Vasilii III for priests and *antimenses* (or *antiminsions*) in 1526 and again in 1532. Vasilii forwarded the request to Makarii who sent priests and deacons from Novgorod.[75]

In fact, not only did church construction and consecrations pick up with Archbishop Makarii, but he stabilized the archiepiscopal office really for the first time since the Conquest (or *Padenie*, "the Fall"), although it was stabilized only temporarily, really only for the seventeen years of Makarii's tenure in Novgorod. It became instable again after Makarii moved to Moscow in 1542 (where he was Metropolitan of Moscow and All Rus' until his death in 1563). Indeed, Makarii was probably the most successful of the Novgorodian archbishops of the sixteenth century. Besides him, Metropolitan Aleksandr (Archbishop to 1589; died in office 1591) was the only other Novgorodian archbishop in the sixteenth century to serve a term of significant length and not fall from grace.

Pavel Tikhomirov calls Makarii "one of the greatest churchmen of the sixteenth century,"[76] and he was great as much for shoring up the church in Novgorod as he was for leading the Russian Church after he became metropolitan. He arrived in Novgorod "young and smart"[77] (he would have been 44 years old at the time of his consecration), and again, after the see had been vacant seventeen years. He brought with him the old archiepiscopal treasury, which Grand Prince Vasilii III allowed to be returned to the city almost 50 years after his father had confiscated it in the first place.[78] With this treasury, Makarii was able to build and renovate a number of churches, and Tikhomirov notes that with the treasury restored, things were better for the monasteries,[79] and bread was cheaper

---

[74] *Otryvok letopisi po Vosk. Novoierusal.* (PSRL 6), 291, 301; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 124-125.

[75] *N4* (PSRL 4), 542; *Otryvok Letopisi po Voskresenskomu novoierusalimskomu spisku* (PSRL 6), 282, 289; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 111

[76] Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 143.

[77] Ibid., 103.

[78] PL, vol. 1, pp. 103-104; *Otryvok Letopisi po Voskresenskomu novoierusalimskomu spisku* (PSRL 6), 286; Golubinskii, *Istoriia russkoi tserkvi*, vol. 2, part 1, pp. 748-749; Makarii (Veretnnikov), *Zhizn' i trudy sviatitelia Makariia*, 36; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 103.

[79] Tikhomirov notes that without the treasury, the Sofiane ("the men of Holy Wisdom") began to charge the clergy fees for almost every interaction they had with the House of Holy Wisdom, causing considerable tension between the black clergy on the one hand and the archiepiscopal administration on the other. With the treasury restored, the House of

in the city, making life better for the monks and the city's poor.[80] Makarii issued a charter concerning court fines in 1526, which may also have been a relief to the Novgorodians as well.[81] He also undertook considerable bookish activities, copying, translating and composing a number of important works. He also patronized iconography and, according to tradition, himself painted the icons in the small iconostasis now in the Chapel of the Nativity of the Mother of God in the southeast corner of the Cathedral of Holy Wisdom.[82]

Makarii set about almost immediately to reform the monasteries, which may have fallen into bad habits during the long vacant see. A series of letters to Grand Prince Vasilii III as well as the huge, illuminatea *Kniga Keleiskogo Pravila* (*Book of Monastic Rules*) attest to his reform efforts. The book was composed under Makarii's auspices and consists of 1,006 folio sheets (2,012 pages) in two volumes; it was completed in 1527, only the second year of his archiepiscopate.[83] It includes prayers and excerpts from the Psalms, Gospels, and epistles, prayers for vespers and other prayer services in commemoration of various monastic saints (including Metropolitans Peter and Aleksei) as well as rules for the monks and nuns (often taken from Greek or other monastic rules), and was the first significant effort by a Novgorodian archbishop to establish a set of uniform rules for all the monasteries in the eparchy.[84] While in

---

Holy Wisdom did not have to rely so much on such fees, and this meant a better time for the monasteries. Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 109.

[80] *N2* (PSRL 3), 148; *Pribavl. N2* (PSRL 3), 184; *PL*, vol. 1, p. 104; Makarii, *Zhizn' i trudy Sviatitelia Makariia*, 38; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 109.

[81] *Dopolneniia k Aktam istoricheskim sobrannye i izdannye Arkheograficheskogo Komissiei* [hereafter DAI] 12 vols. (St. Petersburg: Ekspeditsii zagotovleniia Gosudarstvennykh bumag, 1846-1872), vol. 1, doc. 25, pp. 22-23. Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, p. 1, p. 109.

[82] The small iconostasis was originally in the Chapel of Joakim and Anne, to the left of the Chapel of the Nativity of the Mother of God, on the other side of the shrine of Bishop Nikita the Wonderworker. It was moved during renovations in the 1830s. See T. I. (Tatiana Iur'evna) Tsarevskaia, *Sofiiskii Sobor v Novgorode* (Moscow: Severnyi Palomnik, 2005), 47. On his other iconographic patronage, see Golubinskii, *Istoriia russkoi tserkvi*, vol. 2, pt. 1, pp. 757-758.

[83] RNB F.I.147 and F.I.147b, *Kniga keleiskogo pravila*.

[84] Earlier Novgorodian bishops and archbishops had addressed monastic life to be sure: there are incomplete notes from a homily by Bishop Luka Zhidiata (r. 1035-1060) to the monks of an unnamed monastery; a number of Archbishop Nifont's (r. 1131-1156) answers in the *Voproshanie Kirika* addressed monastic life, as did Archbishop Il'ia's (r. 1165-1186) *Pravila Chernorizetsem*. None of these, however, were as full or thorough as Makarii's *Kniga Keleiskogo Pravila*, nor were they necessarily meant to apply to all Novgorodian monasteries. On Luka's homily, see S. Bugoslavskii, ed. "Pouchenie ep. Luka Zhidiaty po rukopsiam XV-XVII vv." *Izvestiia Otdelenia russkogo iazika i slovesnosti Imperatorskoi Akademii nauk* 18, no. 2 (1913): 194-237; John L. I. Fennell and Anthony Stokes. *Early Russian Literature*

Novgorod, Makarii also completed the first version of the *Velikie Minei Chetii* (*The Great Menion Reader*), which included Novgorodian saints among the all-Russian canon.[85] A number of saint's lives were also written in Novgorod under Makarii's auspices, including that of George of Bulgaria, written in 1539 by the monk Il'ia who had been sent to convert the Vodskaia and Obonezhskaia Fifths in 1533 and 1535,[86] and an illuminated life of St. Nifont (not the twelfth-century Novgorodian archbishop, but an earlier one from the Byzantine Empire), illustrated by Kozma Indikoplov,[87] who also left a colophon explaining that he had illustrated the August volume of the *Uspenskii Spisok of the Velikie Minei Chetii* in 1542.[88] In 1537, the tsarist government (Ivan himself was then only seven

---

(Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974), 60-62; A. I. Ponamarev, ed. "Pouehenie Arkhiepiskopa Louky k" bratii." *Pamiatniki drevnerusskoi tserkovno-uchitel'noi literatury*, 1st ed. (St. Petersburg: S. Dobrodeev, Tipografiia, 1894): 14-16; Francis J. Thomson, "On Translating Slavonic Texts into a Modern Language: Some Critieal Remarks on a New English Translation of Early East Slav Sermons, Together with a Translation of Luke of Novgorod's Homily to the Brethren." *Slavica gandensia* 19 (1992): 205-17. On Nifont's *Voproshanie Kirika* (The Questions of Kirik), see RIB, vol. 6, doc. 2, cols. 21-62; John L. I. Fennell, *History of the Russian Church to 1448* (New York: Longman, 1995), 74-6. On Il'ia's monastic rules, see K. F. (Konstantin Fedorovich) Kalaidovich, ed., *Pamiatniki rossiiskoi slovesnosti. XII v.* (Moscow: Tipografiia Semena Selivanovskogo, 1821): 223-224; Il'ia (Archbishop of Novgorod the Great and Pskov), "Pravila Chernorizetsem," in K. I. (Kapiton Ivanovieh) Nevostruev, ed., *Materialy dlia istorii russkoi tserkvi*, 2 vols. (Khar'kov: universitetskaia tipografiia, 1862-1863), vol. 2, pp. 31-36; Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 3, pp. 21-25; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, pp. 95-97. On Makarii's monastic reforms, see also Golubinskii, *Istoriia russkoi tserkvi*, vol. 1, pp. 752-756.

85 Seven volumes of the first version, eompleted in Novgorod, are still part of the Library of Holy Wisdom now housed in the Russian National Library. RNB f. 728, *Biblioteka Novgorodskogo Sofiiskogo sobraniia* Sof. 1317, No. 1322; Sof. 1318, No. 1323; Sof. 1319, No. 1324; Sof. 1320, No. 1325; Sof. 1321, No. 1326; Sof. 1322, No. 1327; and Sof. 1323, No. 1328. The *Velikaia Mineia Chet'ia* was revised under Makarii while he was Metropolitan of Moseow and All Rus'. Those volumes are housed in the Russian State Archive of Ancient Doeuments and in the State History Museum in Moscow . See Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnykh aktov (hereafter RGADA) f. 201, Sobranie Kniaza M. Obolenskogo No. 161, *Sofiiskaia Velikaia Mineiia Chet'ia XVI v.* and GIM Sinod. No. 997. See also Makarii, *Istorii russkoi tserkvi*, vol. 7, pp. 425-429; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 135-8.

86 Makarii, *Istoriia russkoi tserkvi*, vol. 7, p. 435; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 132.

87 GIM, Muzeinoe Sobranie No. 340, *Zhitie Nifonta*. The illuminations have been published in V. Shepkin, *Zhitie Nifonta: Opisanie Pamiatnikov*. Vyp. 2 (Moseow: Imperatorskii Istoriieheskii Muzei imeni Imperatora Aleksandra III, 1903).

88 Indikoplov writes that he made the inseription on January 19, 7050 AM, that is, 1542 AD, but the first page of the August volume, which explains that the book was composed under Tsar Ivan Vasil'evieh and Makarii, Metropolitan of Moseow and All Rus', gives the date 1553. GIM, Sinod. 997, ll. 1, 1319. The illuminations in the August volume inelude illustrations of Biblical stories, sueh as the Ark of the Covenenant (l. 1230 ob.), Elijah ascending to heaven in a flaming ehariot (l. 1251), and the stoning of St. Stephen (l. 1284),

years old) sent Vasilii Mikhailovich Tuchkov to help with the work of translating works into Slavic and writing up new works. Among those translated were the works of Saints Jerome, Augustine, Gregory the Great, and Isidor of Seville, as well as Cassiodorus.[89]

Makarii's successor, Archbishop Feodosii, served nine years (1542-1551) and resigned under uncertain circumstances in 1551. Prior to becoming archbishop, while serving as hegumen of the Khutynskii Monastery, he helped prepare the *Velikie Minei Chetii*,[90] and several letters from and to him indicate a fairly good relationship between Feodosii and Archbishop (and later Metropolitan) Makarii.[91] He was also one of the candidates for Metropolitan of Moscow and All Rus' in 1539 (when Ioasaf was elected).[92] Little else is known of his archiepiscopate from the chronicles and his extant letters give no hint of any troubles. In late 1550, Feodosii traveled to Moscow to take part in the Stoglav Council, but never returned to Novgorod; instead, he retired to the Volokolamsk Monastery, where he had been a monk prior to his hegumenate at the Khutynskii Monastery. The chronicles are unclear as to why he retired. The *Novgorodian Third Chronicle* makes no mention of his removal, neither does the *Tsarskaia kniga*; both merely mention that Serapion II was placed in Novgorod. The *Novgorodian Third Chronicle* says nothing of Feodosii's removal, only saying that Serapion II was chosen June 14 and arrived in Novgorod on August 25, 1551.[93] The *Tsartsvennaia Kniga* says that "also in that spring, on June 14 [1551], in the third week of the Petrine Fast, Makarii, Metropolitan of all Rus' placed Serapion (*Iserapion*) Kurtsov as archbishop of Novgorod the Great and Pskov ..."[94] The *Novgorodian Second Chronicle* says that on December 21, 1550 (7059 AM), Feodosii was "taken (*vziat' byst'*) from Novgorod the Great by the Tsar and Sovereign, our Grand Prince Ivan Vasil'evich of all Rus' to the

---

among others. It also includes two horoscope wheels (ll. 1217ob., 1279ob.), drawings for a section entitled "on the Animals of India" with fabulous drawings of an elephant and a rhinoceros (l. 1309ob.) which quite clearly indicate that neither Indikoplov nor probably anyone else in Novgorod at the time, had ever seen either animal), and a somewhat strange drawing of a red unicorn whose horn grows straight up out of the top of its head rather than growing at an angle out of its forhead as it is usually depicted (l. 1312ob).

89 Makarii, *Istoriia russkoi tserkvi*, vol. 6, p. 208; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 132.

90 D. S. (Dmitrii Sergeevich) Likhachev, ed. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti drevnei Rusi*. 3 vols. in 5 Pts. (Leningrad and St. Petersburg: Nauk, 1987-1993), vol. 2, pt. 2, pp. 457-460.

91 DAI, vol. 1, doc. 30, pp. 30-31.

92 Zdravomislov, *Ierarkhii novgorodskoi eparkhii*, 31.

93 *N3* (PSRL 3), 251.

94 GIM, Sinod. 149, l. 369; *Dopolneniia k Nikonovskoi lietopisi: Tak nazyvaemeaia Tsarstvennaia kniga* (PSRL 13) (St. Petersburg: Tipografiia I.N. Skorokhodova, 1906), 466.

glorious city of Moscow and he held the throne in Novgorod the Great at [the Cathedral of] Holy Wisdom, the Wisdom of God (*u Sofii Premudrosti Bozhii*) nine and a half years."[95] But this does not appear to refer to his removal; rather, it merely tells us that he was called to Moscow two months before the council began in February 1551. (If 7059 AM began on September 1, 1550 and ended August 31, 1551, then December 21 would be in 1550, before the council began.) Thus, even the *Novgorodian Second Chronicle* does not reveal why Feodosii left office in June 1551.

Many of the secondary sources are equally unclear as to Feodosii's fate, which is not surprising given the ambiguity from the primary sources themselves. Hence, Zdravomislov wrote that Feodosii retired in June 1551 without providing any specific reason.[96] Aleksandr Durnovo wrote that Feodosii "resigned in 1551 from the eparchy and was sent to the Volokolamsk Monastery."[97] O. A. Abelentseva writes that he resigned in 1551 but adds that he was not removed.[98] Makarii (Veretennikov), in his biography of Metropolitan Makarii, wrote that Feodosii took part in the Stoglav Council but then retired to the peace (*na pokoi*) of the Volokolamsk Monastery.[99]

It is possible that Feodosii was just old. His life, written by his student, the monk Evfimii (Turkov),[100] notes that he died in 1563, at age 72 (meaning he was born in 1491),[101] Zdravomislov gives his birth year as 1481, which would have made him 70 at the time of his resignation, a ripe old age for the sixteenth century.[102] Furthermore, Feodosii had been

---

[95] *N2* (PSRL 3), 154.

[96] Zdravomislov, *Ierarkhii novgorodskoi eparkhii*, 32.

[97] N. N. (Nikolai Nikolaevich) Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi ot nachal khristianstva v Rossii i do nastoiashchego vremeni*. 3 vols. (Moscow: E. Lissnter and Iu. Romana, 1892-1898), vol. 1, p. 37.

[98] O. A. Abelentseva, "Formliarnik novgorodskogo arkhiepiskopa Feodosiia (RNB Q. XVII.50) i ego rukopisnaia traditsiia," *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* 53 (St. Petersburg: Dmitrii Budanin, 2003): 124. See also Likhachev, ed. *Slovar' knizhnikov*, vol. 2, pt. 2, pp. 457-460.

[99] Makarii, *Zhizn' i trudy sviatitelia Makariia*, 159.

[100] Evfimii was later hegumen of the Volokolamsk Monastery. I. N. (Ivan Nikolaevich) Zhdanov, "Materialy dlia istorii Stoglavago Sobora," Zhurnal" *Ministerstva Narodnogo proveshcheniia*, (1876): 178.

[101] Georgii Zakharovich Kuntsevich, ed., *Feodosii: Arkhiepiskop Novgorodskii (1491-1563) (Ego zhitie)*, (St. Petersburg: Tipografiia R. Golke, 1898), 5; Feodosii was never canonized. The "Life" was part of an unsuccessful effort to have him recognized as a saint. Evfimii was probably the same monk who left and inscription and compiled a collection of biblical excerpts for Feodosii toward the end of his life, and which are included in Feodosii's logbook. RNB Q.XVII.50, ll. 340 ob.- 343 ob.

[102] Zdravomislov writes that Feodosii died February 20, 1563, the same date found in the "Life." Zdravomislov, *Ierarkhii novgorodskoi eparkhii*, 31-32. Durnovo also gives 1563 as

hegumen of the Khutynskii Monastery for ten years before becoming archbishop, and had been hegumen at Volokolamsk even before that, so he had held important church offices for more than two decades and was perhaps worn out. Again, the evidence is unclear. In an inscription, apparently in Feodosii's own hand and found in a logbook he took with him to the Volokolamsk Monastery upon his retirement, he refers to himself as the "pastor and defender of the God-saved cities of Novgorod the Great and Pskov," not as "the current" or "the former archbishop" or any other term which might help us determine why he left office.[103] A direct reading of the primary sources, thus, leaves us uncertain as to why Feodosii retired in 1551.

It is also possible that Feodosii may have taken umbrage at the tsarist government's efforts during the council to take firmer control of the church,[104] as he was one of the main defenders of church land-holdings in the face of the government's secularization efforts (the other was Bishop Trifon of Suzdal whose tenure, incidentally, also ended in 1551).[105] He is listed as one of several Josephites or Possessors (i.e., those who, like Iosif of Volokolamsk, defended the church's possession of landed estates against the Non-possessors — led by Nil Sorskii — in the early 1500s.)[106] Feodosii is said to have overseen the writing of answers to the Tsar's questions from the throne,[107] so he seems to have been in good standing then. But perhaps, his stand against the tsar's desire to secularize church land alienated Ivan and Metropolitan Makarii and he was forced out. Indeed, Aleksandr Zimin came to precisely this conclusion, writing that Ivan the Terrible forced Feodosii out of office in May

---

the year of his death. Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, p. 37; Tikhomirov gives another date of death: 1566, the same one found in the *Novgorodian Second Chronicle*. *N2* (PSRL 3), 161; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 161.

[103] The inscription is dated 1563 and is thought to be in Feodosii's own hand; it is somewhat badly written: several letters are bunched together at the beginning and the ink is smeared in places, perhaps indicating it was not written by a *d'iak* or copyist with a more practiced hand. It, however, does not give the day or month, and thus does not help us in determining Feodosii's precise date of death, nor again, does it indicate why he retired. RNB Q.XVII.50, 277ob.

[104] AI, vol. 1, pp. 272-280, No. 155; B. D. (Boris Dmitrevich) Grekov, *Novgorodskii Dom sviatoi Sofii; opyt izucheniia organizatsii i vnutrennikh otnoshenii krupnoi tserkovnoi votchiny, chast" I.* (St. Petersburg: M. Aleksandrova, 1914), p. 55.

[105] Amvrosii, *Istoriia rossiiskikh ierarkhov*, vol. 1, p. 178; E. B. Emchenko, *Stoglav: issledovanie i teksty* (Moscow: Indrik, 2000), 42. Durnovo writes that he retired or was dimissed (*uvolen*) in May 1551. Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, p. 76.

[106] AI, vol. 1, Doc. 216, p. 411; Zhdanov, "Materialy dlia istorii Stoglavago Sobora," 179. He is listed along with Gurii of Smolensk, Arkadii of Tver, and Savva of Sarskii (Krutitskii). None of the others, however, was removed from office following the council.

[107] Zhdanov, "Materialy dlia istorii Stoglavago Sobora," 173.

1551 for opposing his efforts to secularize church lands.[108] That Trifon's episcopate in Suzdal also ended in June 1551, may indicate that the two were forced out for playing the devil's advocate at the council a bit too convincingly (in fact, they both seem to have firmly believed the position they took at the council and were not simply being argumentative); that is, it may point to the fact that they were removed for opposing the tsar's secularization policies, a vindictive act by the tsarist government which did not succeed in its secularization efforts at that time.[109] The *Tsarskaia Kniga* tells us that Feodosii's successor, Serapion, was named archbishop on June 14, while Trifon's successor, Afanasii (*Afonassii*), was named bishop of Suzdal just four days later, so the two events seem hardly coincidental, although the chronicler, who listed the two events one right after the other, says nothing more about them.[110] It is simply not clear from many of the primary or secondary sources. That Ivan the Terrible went through six Novgorodian archbishops and eight All-Russian metropolitans during his reign (1533-1584), several of whom he had deposed, imprisoned, and even killed, may also suggest a bad end for Feodosii, even though he served during Ivan's "good period."

There is, however, some circumstantial evidence available which suggests a less than graceful exit for Feodosii. In addition to Zimin's conclusion that he was removed for opposing the secularization of ecclesiastical lands, Ivan Smirnov, in his *Ocherki politicheskoi istorii Russkogo gosudarstva 20-50-x godov XVI veka*, argues that Feodosii was actually removed from office (in disgrace) for another reason. He notes that Feodosii's successor, Serapion (II) Kurtsov, was named archbishop of Novgorod immediately after the council, on June 14, 1551, and immediately following a visit by Silvester (one of Metropolitan Makarii's protégés) to the Troitse-Sergiev Monastery where Serapion was hegumen, strongly suggesting that Makarii sent Silvester after the council to go and get Serapion to replace Feodosii, whom Smirnov wrote "was removed from the Novgorodian archiepiscopate for abuse of office (*za zloupotreble-*

---

[108] A. A. (Aleksandr Aleksandrovich) Zimin, *I. S. Peresvetov i ego sovremenniki. Ocherki po istorii obshchestvenno-oliticheskooi mysli serediny XVI veka* (Moscow: AN SSSR, 1958), 80; Makarii, *Zhizn' i trudy sviatitelia Makariia*, 159.

[109] Secularization finally took place only under the Empress Catherine II in the 1760s. See A. S. (Aleksandr Stepanovich) Pavlov, *Istoricheskii ocherk sekuliarizatsii tserkovnykh zemel v Rossii*. Part 1 (Odessa: v tipografii Ul'rikha i Shyl'tse 1871).

[110] GIM, Sinod. 149, ll. 369-369ob.; *Tsarskaia Kniga* (PSRL 13), 466; Zhdanov, "Materialy dlia istorii Stoglavago Sobora," 180. Makarii (Veretennikov) writes that Trifon, too, retired to the peace of a monastery, although he never sees the two retirements as either forced or related. Makarii, *Zhizn' i trudy sviatitelia Makariia*, 163.

niia)."[111] The abuse apparently had to do with the collection of archiepis-copal revenues (*dokhod*), since Makarii sent a letter to Serapion II dated July 15, 1551, in which he already addresses Serapion as "Archbishop of Novgorod the Great and Pskov" and in which he gave specific instructions to the new archbishop on the regulation of exactly those revenues once he was in place in Novgorod.[112] Neither it, nor a letter Makarii sent to the Novgorodian clergy on June 26, mention Feodosii;[113] the latter mentions Serapion as archbishop as if nothing were out of the ordinary, as if there was any need to explain why Serapion was now archbishop or what had happened to Feodosii. There is no praise for his years of service as archbishop or as hegumen of the Khutynskii Monastery before that, or for his assistance in the recently-concluded council. There seems to be no effort to explain to the Novgorodians, or to anybody else, the reasons behind Feodosii's sudden retirement. This deafening silence seems to suggest that something was wrong, and Feodosii did not simply retire in good standing. In fact, it seems his removal must have been something of an embarrassment or even a scandal to Makarii (and the other fathers of the council) and so the metropolitan (and the chroniclers) chose to ignore the matter entirely.

In his discussion of the council, Ivan Zhdanov compared Feodosii's removal in 1551 with Gennadii's in 1504. The latter, as we have noted already, had been removed for charging for ordination after the Moscow Council of 1503 strictly forbade such a practice. The former was removed after the priests of Novgorod wrote a letter to Makarii complaining of the taxes Feodosii imposed on them (Zhdanov uses the term *nalog* rather than *dokhod*).[114] Thus, while the chronicles and other primary sources, to say nothing of several of the secondary sources, are rather scant in their explanation, analysis by Zimin, Smirnov and Zhdanov of the somewhat controvertible evidence points toward the likelihood that Feodosii also fell from grace and was removed from office under a cloud

---

[111] I. I. (Ivan Ivanovich) Smirnov, *Ocherki politicheskoi istorii Russkogo gosudarstva 20-50-x godov XVI veka*, (Moscow and Leningrad: AN SSSR, 1958), 241.

[112] Smirnov, *Ocherki politicheskoi istorii Russkogo gosudarstva*, 241; *Stoglav* (Kazan': Tipografii guburnskogo pravitel'stva, 1862), 420-424; I. N. (Ivan Nikolaevich) Zhdanov, *Sochinenia*. 2 vols. (St. Petersburg: Otdelenie russkogo iazyka i slovstnosti Akademii Nauk, 1904-1907), vol. 1, p. 263; Idem, "Materialy dlia istorii Stoglavago Sobora," 180. The letter can be found in RNB Fond Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii [hereafter SPbDA] A.11.30, *Sbornik*, ll. 199ob.-201ob.

[113] RNB SPbDA A.11.30, ll. 201ob.-202; *Vremennik Obshchestva istorii i drevnostei Rossi*, kn. 14, otd. 3, p. 15; *Stoglav* (St. Petersburg: D. E. Kozhanchikov, 1863), 280; Zhdanov, "Materialy dlia istorii Stoglavago Sobora," 179-80.

[114] Zhdanov does not specifically cite the letter from the Novgorodian clergy. He does, however, note that Trifon was also removed at the same time. Zhdanov, "Materialy dlia istorii Stoglavago Sobora," 179-80.

(either for opposing the tsar's secularization efforts, or for overtaxing his own clergy; or perhaps the latter charge was trumped up by the tsarist government to rid itself of Feodosii after his opposition to its secularization efforts). He was the fourth of the first five Muscovite archbishops of Novgorod to suffer such a fate.

Feodosii's replacement, Archbishop Serapion II, hand-picked by Metropolitan Makarii apparently to clean up corruption in the Novgorodian archiepiscopal office, ended up serving only "one year, nineteen weeks, five days and nine hours" before he succumbed to the plague on St. Anastasia's Day, October 29, 1553.[115] In fact, the plague struck in June 1552, a year after his arrival, and recurred the following year, leaving more than 279,000 Novgorodians dead according to the chronicles. Serapion held processions and prayer services, and had plague churches built, but to no avail.[116] His tenure cannot be seen as a great failure insofar as he did not fall afoul of either the Novgorodians or the tsar, (and dying of plague is not a moral failing) but his time in office was simply too short for Serapion to have accomplished anything of great significance.

The next two archbishops, however, most definitely did fall afoul of the tsar and died as a result of it. Archbishop Pimen, who took office less than a month after Serapion II's death and seemed to have fairly good relations with the tsar for much of his reign, fell from the tsar's favor when rumors reached Ivan IV that Novgorod was preparing to defect to Lithuania. When Pimen met the tsar at the great bridge over the Volkhov River in his vestments and with crosses on Ivan's arrival in the city on January 2, 1571, rather than welcome the honor, Ivan publicly attacked the archbishop for having evil designs against the tsar, wanting to strip the tsar of his power and hand over Novgorod to Sigismund Augustus, the king of Poland and grand prince of Lithuania (called the king of Lithuania in the chronicle). He concluded by calling Pimen a wolf to his flock, and not a shepherd and a teacher.[117] Pimen was then abused by the tsar and his entourage, forced to ride a horse backwards around Novgorod (a punishment Archbishop Gennadii had meted out to heretics almost a century before), while the Cathedral of Holy Wisdom was looted.[118] He was then removed to Aleksandrovo Sloboda where he was

[115] *N3* (PSRL 3), 251-252. He died 101 years after Archbishop Vasilii Kalika had also died of the plague.

[116] Ibid.

[117] *N3* (PSRL 3), 254; Solov'ev, *Istoriia Rossii*, book 3, vol. 6, p. 559. Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 185-186; R. G. (Ruslan Grigor'evich) Skrynnikov, *Ivan Groznyi* (Moscow: AST, 2001), 255. One manuscript source gives the date as January 8. See RNB F.IV.165, l. 733ob.

[118] *N3* (PSRL 3), 254. The upper gallery of the cathedral housed a library and was said to have housed the city's treasury prior to the Muscovite takeover in 1478. How much of

confined for five months and removed from office. After that, he was taken to the Venevskii Monastery of St. Nicholas in Tula, where he died on September 25, 1571.[119] It is not clear if he was executed, murdered, or simply died, but it seems likely that if he did not meet a violent end, the trauma he had suffered beginning in January 1571, contributed in no small part to his death nine months later.

Archbishop Leonid met an even more violent end than Pimen. He had been archimandrite of the Chudov Monastery prior to being placed on the Novgorodian archiepiscopal throne by Ivan IV and consecrated by Metropolitan Kirill on December 4, 1571, less than three months after Pimen's death.[120] Having headed the Chudov Monastery, situated within the very walls of the Kremlin itself, the heart of the tsarist administration, and having been associated closely with the Oprichnina,[121] Leonid should have had excellent relations with the tsar. But while the chronicles tell us little of his archiepiscopate, they indicate that Ivan returned to Novgorod several times and continued to torment the city and its archbishop. The tsar unleashed another paroxysm of rage against the

---

that remained in the cathedral after 1478 (the treasury was taken from Novgorod but, again, returned in 1526) is unclear. Russel Zguta wrote that the public humiliation of Pimen took place after he was taken to Moscow; he does not mention that the archbishop was seated backwards, but said that Ivan the Terrible hoped to humiliate him by having *skomorokhi* accompany him as he was paraded around the city on a white mare; the *skomorokhi* were minstrels and entertainers who had long been condemned by the church "as evils to be shunned by good Christians." See Russell Zguta, "Skomorokhi: The Russian Minstrel-Entertainers," *Slavic Review* 31 No. 2 (June 1972): 298, 304. Cf. N. F. (Nikolai Fedorovich) Findeizen, *Ocherki po istorii muzyki v Rossii s drevneishikh vremen do kontsa XVIII veka*. 2 vols. (Moscow: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Muzsektor, 1928-1929), vol. 1, p. 246. Isabel de Madariaga wrote in greater detail of the incident, the beating of the clergy and Ivan forcing Pimen to ride a mare backwards (in Novgorod itself); the Tsar told Leonid he would marry him to the horse and then force him to join the *skomorokhi*. Isabel de Madariaga, *Ivan the Terrible* (New Haven: Yale University Press, 2005), 246-247. Cf. B. N. (Boris Nikolaevich) Floria, *Ivan Groznyi* (Moscow: Molodaia gvardia, 1999), 240ff; A. A. Schlichting, "A Brief Account of the Character and Brutal Reign of Ivan Vasil'evich, Tyrant of Muscovy," H. Graham, ed. and trans. *Canadian American Slavic Studies* 9, No. 2 (1975): 236; I. Taube and E. Kruse, "Poslanie Ioganna Taube i Elerta Kruse (Johann Taube and Eilhard Kruse)," M. G. Roginskii, ed. *Russkii istroicheskii zhurnal* (1922): 49. On Gennadii's punishment of heretics, see Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 47. The Mongols used to parade jealous women around their camps on a horse while seated backwards; this may be from where the Russians took this form of humiliation.

[119] *N2* (PSRL 3), 167; *Pribavl. N2* (PSRL 3), 186; *N3* (PSRL 3), 252, 262; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 188-189. Durnovo writes that he was "taken away" and died "in confinement," but again whether the stress of removal or confinement hastened his death is uncertain. Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, p. 37. See also Skrynnikov, *Ivan Groznyi*, 266.

[120] *N2* (PSRL 3), 167.

[121] Madariaga, *Ivan the Terrible*, 274; R. G. (Ruslan Grigor'evich) Skrynnikov, *Sviatiteli i vlasti* (Leningrad: Lenizdat, 1990), 274 ff.

city from August to October 1572; in September, a number of hegumens and priests were removed to Moscow and Leonid seems to have gone with them (or perhaps in August, slightly before them), although whether or not he went of his own free will or was compelled is not clear.[122] The tsar visited the city again in December 1572 – January 1573 and took 450 cartloads of treasure with him when he left.[123] Archbishop Leonid was kept in Moscow, stripped of office and finally killed. What he, or the rest of Novgorod, did to arouse the tsar's brutal fury is unclear (indeed, it seems one did not necessarily have to do anything to provoke the tsar's wrath) and accounts differ as to how exactly he died.

The cause and nature of Leonid's death is uncertain. Jack Culpepper links the execution of Leonid and several other churchmen to an alleged plot to assassinate the Tsar and the subsequent (and rather bizarre) enthronement of the Tatar Simeon Bekhbulatovich as "Grand Prince of All Rus,'" rather than to anything necessarily happening in Novgorod the Great. He noted that "the inclusion of Metropolitan Antonii among the accused was possibly due to some unfortunate association with the less fortunate ecclesiastics executed in the Kremlin."[124] Isabel de Madariaga, however, links the archbishop's execution to the purging of the Oprichnina, adding that Leonid "was accused of a wide array of crimes: treason, maintaining secret correspondence with the agents of the King of Poland-Lithuania, sending money abroad, minting money, buggery, bestiality, sodomy, and keeping witches."[125] The archbishop's treasure was confiscated, eleven of his male servants were hanged, and "his women witches shamefully dismembered and burned."[126] Whether Leonid had been implicated in the plot to assassinate the Tsar, or even if he was guilty of any of the catalog of crimes of which he was accused is unclear. He may very well have simply been killed as a warning to the metropolitan or other churchmen not to cross the Tsar, or merely due to another violent outburst on the part of Ivan.

How precisely Leonid died is equally murky; The *Novgorodian Third Chronicle* says he was smothered or strangled "here (in Moscow), by

---

[122] Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 212-213.

[123] *N2* (PSRL 3), 167-169; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 199-200.

[124] Jack Culpepper, "The Kremlin Executions of 1575 and the Enthronement of Simeon Bekbulatovich," *Slavic Review* 24, No. 3 (Sept. 1965): 505.

[125] Madariaga, *Ivan the Terrible*, 294-295. Jerome Horsey noted that Leonid was denounced for sorcery by another witch. See Jerome Horsey, *The Travels of Sir Jerome Horsey, Knight*, in *Russia at the Close of the Sixteenth Century*, Edward A. Bond, ed. (London: Haklyut Society, 1856); R. G. (Ruslan Grigor'evich) Skrinnikov, *Tsarstvo Terrora* (St. Petersburg: Nauka, 1992), 494.

[126] Madariaga, *Ivan the Terrible*, 294.

command of the Sovereign, he was executed by the Most Pure on the Square, that is, by the Assumption Cathedral he was executed."[127] The *Pskov First Chronicle* says that Leonid was sewn into a bearskin and set-upon by dogs.[128] The *Novgorodian Second Chronicle* merely says he died on St. Artemii's Day, October 20, 1575 and was buried in the Novinskii Monastery, without providing any details.[129] Prince Andrei Kurbskii did not specify the form of execution either, but wrote that Leonid was executed with two others, a hegumen and an archimandrite.[130] The *Piskarevskii* and *Solovetskii Letopistsi* tell us he was beheaded with a number of others, including several boyars, an *okol'nichii* (a governmental rank just below that of boyar), Archimandrite Evstafii of the Chudov Monastery (Leonid's successor there), and an archpriest of the Archangel Cathedral (on Cathedral Square across from the Assumption Cathedral), and that their heads were thrown in front of the residences of the metropolitan (Antonii), Prince Ivan Mstislavskii, Ivan Sheremetev, Andrei Shchelkalov, and others,[131] an act which Jack Culpepper calls an "accusatory distribution of the victim's heads."[132] After comparing the various accounts, Zdravomislov could not decide which was more accurate, and merely concluded that "generally his death was violent and premature."[133] Pavel Tikhomirov wrote that "Leonid died the terrible death of the new aristocracy,"[134] meaning the Oprichnina, members of which

---

[127] *N3* (PSRL 3), 262; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 218; vol. 2, pt. 2, p. 3.

[128] *P1* (PSRL 4), 319; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 218. See also Skrynnikov, *Ivan Groznyi*, 317.

[129] *Pribivl. N2* (PSRL 3), 186; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 218. Amvrosii gives yet another account of Leonid's death, writing that he was crushed (*udavlen*; oppressed?) in the Novinskii Monastery and died there. Amvrosii, *Istoriia rossiiskoi ierarkhov*, vol. 1, p. 78. The Novinskii Monastery was closed in the seventeenth century. What became of Leonid's remains after that is unclear. (The United States Embassy in Moscow is located on Novinskii Boulevard, named after the monastery, which stood nearby.)

[130] Nicholai Karamzin, *Primechaniia k istorii Gosudarstva Rossisskogo*. 12 vols. 6th ed. (St. Petersburg: A Smiridin, 1852-53), vol. 9, p. 485; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 218.

[131] *Materialy po istorii SSSR*, (Moscow: Institut Istorii AN SSSR, 1955), vol. 2, p. 81; Culpepper, "The Kremlin Executions of 1575," 503-4; M. N. (Mikhail Nikolaevich) Tikhomirov, "Maloizvestnie letopisnye pamiatniki," *Istoricheskii Arkhiv* 7 (1951): 226. See also S. B. (Stepan Borisovich) Veselovskii, *Issledovaniia po istorii oprichniny* (Moscow, 1963): 407, in which the executions are dated to 1573. Cf. A. A. (Aleksandr Aleksandrovich) Zimin, *V Kanun groznykh potriasenii, Predposylki pervoi Krest'ianskoi voiny v Rossii* (Moscow: Mysl' 1986), 32-33.

[132] Culpepper, "The Kremlin Executions of 1575," 504.

[133] Zdravomislov, *Ierarkhii novgorodskoi eparkhii*, 35.

[134] Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 217.

were being executed by Ivan at this time; Leonid was swept up in this blood-letting due to his close association with the organization.[135]

Pimen and Leonid were only the most prominent of thousands of victims of the tsar in Novgorod and elsewhere in the 1560s and 70s. Accounts also differ as to how many Ivan killed in the sack Novgorod in the early winter of 1571. The tsar arrived in the city on January 2 and began his terror almost immediately. It lasted six weeks, until February 13. According to some accounts 500 to 1,000 Novgorodians were beaten every day, and victims — including babies — were thrown into the river "from a height" in groups of 10 or 20. Those who could pay a 20 rubles fine were spared.[136] Those who could not afford it, were robbed, pillaged, and slaughtered: "the people were beaten and cut to pieces from morning to evening."[137] According to the *Snegirev Redaction of the Pskov Chronicle*, Ivan and his entourage killed 60,000 people in Novgorod and the Fifths;[138] the *Novgorodian Third Chronicle* says that the slaughter took place in a radius of 200 *versts* around the city.[139] Western accounts say either 2,770 or 27,000 people were killed (the former not counting women and children). Kurbskii wrote that Ivan killed 1,500 in one day. But these higher figures are contradicted by the *sinodniki* that Ivan had drawn up at the Kirillo-Belozerskii Monastery which list only 1,505 vic-

---

[135] Madariaga, *Ivan the Terrible*, 294-295.

[136] *N3* (PSRL 3), 255-256, 258; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 185-188, esp. 186. Twenty rubles would have been a rather exorbitant fee in 1571. In the late sixteenth century, a carpenter earned one *altyn*, or three kopeks a day (there were 100 kopeks to a Muscovite ruble), a member of the archbishop's *druzhina* earned 90 *dengi* or just less than half a Muscovite ruble annually, a stable-boy in the archiepiscopal administration received one ruble a year and a watchman half a ruble, although this was only their minimum entitlement and they probably could supplement this with gifts and other pay. A cook in the House of Holy Wisdom received 6 *altyns* annually; a *strel'ets* earned four rubles annually, although he could supplement his income by farming and trade. It must be noted that these wages are not all from 1571, and there was considerable inflation in the late 1500s; that being said, they serve to give a general idea of the high fine demanded by Ivan's men. On pay in the sixteenth century, see N. I. (Nikolai Ivanovich) Khlebnikov, *O vliianii obshchestva na organizatsiiu gosudarstva v tsarskii period russkoi istorii* (St. Petersburg: Tipografii A. M. Kotomina, 1869), 30-32; N. A. (Nikolai Aleksandrovich) Rozhkov, *Sel'skoe khoziastvo Moskovskoi Rusi v XVI veke* (Moscow: Universitetskaia tipografiia, 1899), 438-441; Jerome Blum, *Lord and Peasant in Russia: From the Ninth the to Nineteenth Century* (New York: Atheneum Books, 1967, 1961), 179-80, 200-201. Grekov, *Novgorodskii Dom Sviatoi Sofii*, pp. 82, 86, 88.

[137] Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 185.

[138] *Okonchanie pskovskoi letopisi po snegirevskomu spiskku* (PSRL 3), 313, s. a. 1569 AD (7707 AM); Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p 186. "The Fifths" were the five districts into which the western Novgorodian Land was organized; to the east, "The Land beyond the Portages" were less organized, often pagan, territories.

[139] *N3* (PSRL 3), 261. A *verst* equals 0.65 miles or is roughly equal to a kilometer.

tims to be prayed for.[140] Whatever the deathtoll, Pavel Tikhomirov concluded somewhat sardonically: "Ivan Vasil'evich really did not like Novgorod."[141]

Archbishop Aleksandr succeeded Leonid only after a two year vacancy and he outlived the terrible tsar to die peacefully, in office, in 1591, after having been raised to the metropolitan dignity in 1589. He is the only Novgorodian archbishop to die peacefully in office after a successful tenure during the entire sixteenth century (although he technically wasn't an archbishop anymore).[142] All in all, then, the sixteenth century was a rather terrible, violent, instable, and even frightening century for the archbishops of Novgorod. Indeed, the last quarter of the fifteenth century was a pretty bad time for them too.

Archiepiscopal Tenures in the Centuries Before and After the Muscovite Conquest, 1378-1578

A comparison of archiepiscopal tenures in the centuries before and after the Muscovite takeover shows us just how unstable the office had become. From 1378 to 1478, nine men held the archiepiscopal throne compared with eight in the century after 1478 (Feofil will be considered among those before 1478 since he was consecrated in 1471 and the majority of his archiepiscopate took place before the Muscovite conquest). In the century before Moscow's takeover of Novgorod, the longest tenure of any archbishop was 29 years — those of Archbishops Aleksei (1359-1388) and Evfimii II (1429-1458); the shortest archiepiscopate was two years (that of Feodosii, who was never consecrated). The mean average tenure of a Novgorodian archbishop in the century before 1478 was fifteen years (median average = twelve years). By contrast, the longest anyone held the archiepiscopal throne in the century after the conquest was

---

[140] Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 186-187; cf. *N3* (PSRL 3), 254-262. The *synodniki* are reconstructed by Ruslan Skrynnikov in the end of his book *Ivan Groznyi*. Comparing them with the report (*skazka*) drawn up by Maluta Skryatov, the Oprichnik who headed the expedition against Novgorod, Skrynnikov concluded that about 2,000-3,000 people were killed in Novgorod and the Novgorodian Lands. Skrynnikov, *Ivan Groznyi*, 253-73; 462-477. Cf. Madriaga, *Ivan the Terrible*, 249; R. G. (Ruslan Gregor'evich) Skrynnikov, *Oprichnyi Terror* (Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1969), 27-30; A. A. (Aleksandr Aleksandrovich) Zimin, *Oprichnina*, 2nd Ed. (Moscow: Izdatel'stvo Territoria, 2001), 300 ff.

[141] Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 183.

[142] As has already been noted, Makarii was the only other really successful Novgorodian archbishop of the sixteenth century, but he went on to become metropolitan and did not die as archbishop. Serapiion II, indeed, did die in office, but again, he was struck down by the plague after only a very short tenure.

twenty years (Archbishop Gennadii; r. 1484-1504), while the shortest tenure was that of Archbishop Sergei: nine months (September 1483-June 1484). The mean average tenure in the century after 1478 was ten years (median average = eight years).

But more revealing perhaps than their time in office is the different fates of the archbishops in the centuries before and after the conquest. Of the eight archbishops before 1478, only two were removed: Archbishop Feodosii, elected by lots on September 1, 1421, was deposed at the end of August 1423 before he was ever consecrated. While his removal was less than honorable, he appears to have simply gone back to the Khutynskii Monastery where he had been hegumen before his elevation, and died there on September 29, 1425. He was not confined there so far as we can tell from the sources.[143] As has been discussed, Archbishop Feofil, the last locally-elected archbishop of Novgorod, was arrested by Grand Prince Ivan III in 1480 and confined in the Chudov Monastery where he died. In addition to these dismissals, two archbishops retired from office: Archbishop Aleksei (r. 1359-1388) retired to the Derevianitskii Monastery, northeast of Novgorod along the Volkhov River, "against the wishes of the Novgorodians," after 29 years in office. He died there in the monastery on February 3, 1390.[144] His immediate successor, Ioann II (r. 1388-1415), also retired to the Derevianitskii Monastery where he died on June 24, 1417.[145] He had served as archbishop 27 years — another long tenure — and there is no indication that he left in disgrace, although the absence of mention in the chronicles of the current archbishop presiding over either Aleksei's or Ioann's funerals may suggest that they were no longer in good standing in Novgorod.[146] The remaining five archbishops died in office after successful reigns.

By contrast, in the century following 1478, as we have already noted, only two of nine archbishops died in office (namely Serapion II, who died of the plague in late October 1553 after a tenure of a little less than

[143] It is not clear why he was removed. Several chronicles tell us that the Novgorodians did not want a newcomer (*shestnik, prishelets*). *Pribavl. N2* (PSRL 3), 183; *N4* (PSRL 4), (1848 edition) 120. Tikhomirov speculates that poor harvests and the plague may have contributed to his removal. Similarly, the Novgorodians had dismissed Arsennii in 1228 (prior to his consecration too), blaming him for a long dry spell which ruined the crops. See NPL, 413-4; *N1* (PSRL 3), 39, 42; *Pribavl. N2* (PSRL 3), 180; *N3* (PSRL 3), 219; Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 1, p. 190; Khoroshev, *Tserkov'*, 85. Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, pp. 119, 240.

[144] *N4* (PSRL 4), (1848 edition), 95; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, pp. 205-206. Tikhomirov gives the year of his death as 1389.

[145] *N4* (PSRL 4) (1848 ed.), 114; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, p. 229.

[146] NPL, 383, 407; *N2* (PSRL 3), 136; *N3* (PSRL 3), 236; *N4* (PSRL 4) (1848 edition) 114; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, p. 233.

a year and a half,[147] and Metropolitan Aleksandr, who died in 1591 after a tenure of 15 years). Archbishop Makarii went on to be Metropolitan of Moscow and All Rus', dying in the metropolitan's palace in the Moscow Kremlin in December 1563. Of the rest, Feodosii II left office in 1551 under uncertain circumstances and died at the Iosifov-Volokolamsk Monastery in 1563.[148] Again, if Smirnov is correct, he was removed from the archiepiscopate in disgrace for abuse of office. The remaining five were most definitely removed from office in disgrace; four of them (Sergei, Gennadii, Serapion I, and Pimen) were confined to monasteries where they died. Leonid was brutally mauled to death, beheaded, or otherwise executed in Moscow.

In summation, of the eight archbishops who held office in the century before 1478, only two really failed (Feodosii I and Feofil) if we define failure to mean they were removed from office in some form of disgrace (a 75% success rate). By contrast, of the nine archbishops who held office in the approximate century after 1478, up to the creation of the Novgorodian metropolitanate in 1589 and the death of Aleksandr in 1591, only two clearly succeeded (Makarii and Aleksandr himself) (a 22% success rate). If we count Serapion II, who died of plague and was never disgraced, (although again, his tenure was probably too short to be considered a great success), then three of nine archbishops were successful in the century or so after the Muscovite conquest (a 33% success rate). It is also worth noting that none of the archbishops in the century before 1478 died violent deaths, while one, Leonid, died violently in the century after 1478.[149]

---

[147] *N3* (PSRL 3), 251-2; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, part 1, pp. 165, 171.

[148] On Feodosii, see also Abelentseva, "Formliarnik novgorodskogo arkhiepiskopa," 122-158; Georgii Zakharovich Kuntsevich, *Feodosii: Arkhiepiskop Novgorodskii (1491-1563) (Ego zhitie)* (St. Petersburg: Tipografiia R. Golke, 1898).

[149] In fact, only two bishops in the entire history of the Novgorodian church up to 1478 died violent death.s According to a list of the Novgorodian archbishops published in the back of the *Novgorodian First Chronicle* and in the back of Tikhomirov's *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, Bishop Stefan (r. 1060-1068) was "strangled by his slaves" in Kiev; his successor, Feodor (r. 1069-1077), was bitten by his dog and died. NPL, 473; Iu. G. (Iurii Georgievich) Alekseev, *"K Moskve khotim": Zakat boiarskoi respubliki v Novgorode* (Leningrad: Lenizdat, 1991), 154; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, pp. 28-9, 337. Aleksandr Khoroshev suggests that Stefan's suspicious death in Kiev, as well as the deaths of Bishops Luka and German during the journey to or from Kiev, may have been the result of "byzantine methods" employed by the Kievan metropolitan or grand prince to rid themselves of opponents. Khoroshev, however, does not consider Nifont's death as the result of poisoning or assassination, even though his death is described similarly to other men's deaths in the chronicles. See Khoroshev, *Tserkov'*, 19-20; on Luka, Stepan, German, and Nifont, see NPL, 28, 214, 216-17, 473; *N2* (PSRL 3), 179, 212, 213. The chronicles give no indication of "byzantine methods" in the deaths of any of these men, however, saying

Admittedly, this is an oversimplification of a very complex issue. Thus, while Gennadii and Pimen were failures insofar as they didn't serve out their terms (or retire in good standing or move on to higher church office), Gennadii served 20 years and Pimen served 18, long tenures full of activity. Thus, it isn't exactly fair to say they failed just because they were eventually removed. Gennadii was certainly successful in dealing with Judaizers and he did bring the Novgorodian black clergy around to the idea of including Muscovite saints in their processions. He also patronized the first complete Bible in Slavic as well as other bookish activity;[150] in 1492, he calculated Easter for the next 1,000 years,[151] and throughout his tenure, he patronized a number of civil and ecclesiastical construction, including the rebuilding of churches in the Chudov Monastery in the Moscow Kremlin where he had been hegumen. He also paid for one-third of the Detinets (Novgorodian Kremlin) walls rebuilt between 1484-1490.[152] Pimen too, had a generally successful tenure. For much of his archiepiscopate, he was on good terms with Ivan IV, sending him gifts on his wedding to Tsarina Maria in 1561, and visiting Moscow several times during his tenure.[153] He headed the delegation to Aleksandrovo Sloboda that asked Ivan IV to return to Moscow in 1565.[154] He also took part in several church councils, one of which confimred the right of the Novgorodian archbishop to wear the white cowl,[155] helped elect Metropolitan Afanasii in 1564 and Metropolitan German in 1566 (though

---

only that they died while en route to or from Kiev (or in Kiev), which is entirely plausible given the arduous nature of medieval travel and the fact that they were probably not in the springtime of their youth or the prime of life.

[150] GIM, Sinodal'noe sobranie, No. 915, *Gennadievskaia Biblia*, dated 1499, l. 1; GIM Chudovskoe Sobranie 53 (29), *Latin Psalter in Cyrillic transliteration*; RGB Sobranie Undol'skogo No. 1, *Bibleiskii Sbornik*. The psalter includes Slavic headings; the text was supposed to include both a Latin and (below it) a Slavic text, but only fifteen of the folia (ll. 178-193ob.) have the Slavic translation.

[151] The year 1492, according to the calendar Russia was then using, was the year 7000 AM, and allegedly the end of the world. When the world did not end, a crisis ensued not only insofar as the church was concerned (calculating the major feast days), but also may have meant famine, as farmers would have been uncertain when to plant or harvest crops. Vernadsky attributes the Pashalia, the schedule of the dates of Easter, to Metropolitan Zosima. Vernadsky, "The Heresy of the Judaizers and the Policies of Ivan III," 440. Gennadii, however, was responsible for its compliation.

[152] *N4* (PSRL 4), 527-528; Zdravomislov, *Ierarkhiia novgorodskoi eparkhii*, 29; cf., Michael C. Paul, "The Military Revolution in Russia, 1550-1682," *The Journal of Military History* 68, No. 1 (January 2004) 34, fn. 122; William Craft Brumfield, *A History of Russian Architecture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 71.

[153] Makarii (Bulgakov), *Istoriia russkoi tserkvi*, vol. 4, pt. 2, p. 147.

[154] Madariaga, *Ivan the Terrible*, 178.

[155] GIM, Sinod. 962, *Sinodal'nyi Tom*, ll. 526ob.-528; *Sinodal'nyi Tom* (PSRL 13), 378-380.

German was never consecrated) as well as Gurii, the first archbishop of Kazan'. Pimen also renovated the Cathedral of Holy Wisdom, built a number of churches in Novgorod and a monastery in Tikhvin,[156] and opened the grave (essentially canonized) Bishop Nikita.[157] So, although in the end, they were removed in disgrace, their entire time in office ought not to be dismissed as mere failure. Their ultimate removal from office, however, does serve to emphasize the general instability of the office in the sixteenth century.

Of those removed, perhaps only Sergei's removal was due to the differences between the Novgorodian and Muscovite churches, and the difficulty in taking direct control of the city and its church after 1478. Archbishop Sergei failed to deal effectively with the Novgorodians, either due to some personal failing on his part or because of mental illness. Archbishop Gennadii faced opposition from the Novgorodian clergy for his introduction of Muscovite customs or practices, but he dealt with this problem effectively and his removal was not related to these difficulties. The other removals were not directly related to the takeover of the Novgorodian church, especially those in the latter part of Ivan IV's reign; indeed, the removals of Pimen and Leonid do not seem at all justified or necessary (but then neither does a lot of Ivan's behavior in the latter part of his reign). Thus, it could be said, that the Novgorodian archiepiscopal office had been successfully taken over by Moscow the end of Gennadii's tenure in Novgorod. The difficulties faced by the office in the rest of the terrible sixteenth century, therefore, did not stem from the differences between the Novgorodian and Muscovite churches before 1478.

In addition to the instability of the office in the century after 1478, there are several other notable changes in the office. Where the Novgorodian archbishbops came from changed. The majority of them came

---

[156] The tale of the Tikhvin Icon of the Mother of God also says that Metropolitan Makarii and Tsar Ivan the Terrible visited the Church of the Assumption in Tikhvin in 1547. Makarii later consecrated the monastery there (in 1560) along with Archbishop Pimen, the archimandrite of the Iureev Monastery, and other monastic heads in the presence of Tsar Ivan IV, the Tsarina Anastasia, and the Tsarevichi Ivan and Fedor. BAN 16.3.6 *Skazanie o Tikhvinskoi ikone Bogomateri XVIII v.*, ll. 109ob.-110, 111ob., 125ob.-126.

[157] RNB Mikhailov. Q.348, l. 2; Filaret, *Russkie sviatye*, vol. 1, p. 144; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, pp. 174-181. According to several manuscripts, the tombs of Bishop Luka and Archbishop Grigorii were also opened in 1558. RNB Mikhailov. Q.348, ll. 2 ob., 3ob. RNB Mikhailov. Q.351, ll. 9 ob.-10 ob. Nikita was actually canonized at the Moscow Council of 1547, so the opening of his tomb was not the beginning of his canonization process. See E. E. (Evgenii Evstigneevich) Golubinskii, "Istoriia kanonizatsii sviatykh v russkoi tserkvi." *Chteniia v [Impteratorskom] obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom Universitete* 1 (1903). Reprinted as *Istoriia kanonizatsii sviatykh v russkoi tserkvi* (Moscow: Universitetskaia tipografiii, 1903), 100. Nikita also appears in several saint's lives from before 1558. See for example RNB Titova 1084, *Sbornik Zhitii Novgorodskikh chudotvortsev*, ll. 52-65 (from the 16th century).

from Muscovite (not Novgorodian) monasteries, and even some of those who did come from Novgorodian monasteries ultimately had Muscovite origins. All of them were chosen by the grand prince or metropolitan, and thus met the approval of Moscow, rather than being elected locally as had occurred before 1478. The archiepiscopal office also saw much longer vacancies in the century after 1478 than in the 100 years before. In fact, all the vacancies added up to almost a quarter of century.

Different Origins of the Archbishops and Longer Vacancies after 1478

In the century before 1478, all the archbishops came either from the Novgorodian monasteries or the archiepiscopal administration.[158] At the time of their consecrations, Aleksei was *kliuchnik* (steward) of the House of Holy Wisdom; Ioann II was hegumen of the Khutynskii Monastery; Simeon was a monk (Samson) at Khutynskii; Feodosii was hegumen of the Klopskii Monastery; Evfimii I was a monk (Emelian) at the Derevianitsa Monastery and Archbishop Simeon's confessor; Evfimii II was hegumen of the Lisitskii Monastery; Iona was Hegumen of the Otenskii Skete; and Feofil was an archdeacon and *riznichii* in Archbishop Iona's administration.[159] (Before that, he had been a monk at Otenskii, where Iona had been hegumen before his archiepiscopate).

In the century after 1478, only three of nine archbishops were chosen from Novgorodian monasteries: Feodosii II came from the Khutynskii Monastery north of Novgorod, but he had been placed there after he was hegumen of the Volokolamsk Monastery, which, as we have seen, had been a Novgorodian monastery until it was removed from Serapion's control in 1509 and placed under the control of the Muscovite metropolitan (Feodosii II's origins prior to his entering the church are not known);[160] Pimen came from the Kirillov Monastery in the far eastern

---

[158] Interestingly, while their origins were different, in some sense their ultimate fates were somewhat similar. Thus, in the two centuries before and after 1478, only two archbishops in each century were buried in the Cathedral of Holy Wisdom. Between 1378 and 1478, only Simeon and Evfimii I were buried there. Serapion II and Aleksandr were the only prelates buried there between 1478 and 1591. Of the archbishops from before 1478, the others were buried in monasteries in the environs of Novgorod (except for Feofil, who was buried in Kiev). Of those not buried in Holy Wisdom in the century after 1478, none are buried in Novgorod or it's environs; they were scattered in Moscow, Volokolamsk, Tula, and the Troitse-Sergieva Lavra.

[159] *Sof. 1* (PSRL 6), 4; *Sof. 2* (PSRL 6), 191; Amvrosii, *Istoriia Rossiiskoi ierarkhii*, vol. 1, p. 37; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, p. 307. The *riznichii* oversees the *riznitsa*, or vestry. *Riza* is the general term for the vestments worn by the clergy.

[160] Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 150.

end of the Novgorodian land on Beloe Ozero;[161] and Metropolitan Aleksandr came from the Iureev Monastery just to the south of Novgorod.[162] Of the rest, Sergei, Serapion I and Serapion II had been hegumens or monks from the Troitse-Sergiev Monastery northeast of Moscow; Gennadii and Leonid had both been archimandrites at the Chudov Monastery in Moscow; and Makarii had been archimandrite at the Mozhaiskii Liuzhetskii Monastery, one *verst* from the town of Mozhaisk in the Moscow region.[163]

In addition to shorter tenures and a more tenuous position (e.g., a much greater likelihood of removal in disgrace in the century after 1478 than before), the office also sat vacant for much longer periods in the century after Moscow took over. In the century before 1478, all the archbishops were elected within a year of their predecessor's death, usually within three months (Archbishop Iona was elected eight days after his predecessor's death).[164] After the Muscovite takeover, the archiepiscopal throne sat vacant for three years and nine months after Feofil's arrest; it was vacant a year and a half after Gennadii's arrest, sat vacant a remarkable 17 years after Serapion's removal (the longest vacancy in the history of the see), and was again vacant for almost two years after Pimen's removal. Thus the archiepiscopal office was vacant for roughly a quarter of the century after the Muscovite conquest. By contrast, there was only one vacancy longer than a year in the entire period from the creation of the Eparchy of Novgorod in 989 up to 1478: after Bishop Nikita's death in 1108 the see sat vacant just over two years before Ioann Popianin was named bishop in 1110.[165] In 1330, the throne sat vacant

---

[161] The secondary sources give several different monastic origins for Pimen. Tikhomirov and Durnovo write that he came from the Kirillov Monastery; the latter says he was hegumen there. Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 1, p. 171; Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, p. 37. Tikhomirov, however, notes that Karamzin had written that he came from the Andreianovskii Pustyn', and Amvrosii writes that he was an elder at the Korniliev Monastery. Nikolai Karamzin, *Istoriia Gosudarstva Rossisskogo*. 12 Vols., 6th ed. (St. Petersburg: A. Smiridin, 1852-53), vol. 3, p. 123; Amvrosii, *Istoriia Rossiiskoi ierarkhii*, vol. 1, pp. 77.

[162] Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 2, pt. 2, pp. 3-4; Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, p. 38.

[163] Amvrosii, *Istoriia Rossiiskoi ierarkhii*, vol. 1, pp. 67-78; vol. 5, pp. 25, 394; Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, p. 37.

[164] *N3* (PSRL 3), 231; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, p. 274.

[165] If one does not consider Efrem to have been bishop, then the office sat vacant for five years between the death of Ioakim Korsunianin and Luka Zhidiata, although Efrem did carry out the administrative functions of the episcopal office even if he does not appear to have been consecrated. In the lists of the bishops and archbishops of Novgorod, Efrem is listed, but he is referred to as Ioakim's student. RNB Pogodin 1571, l. 116ob. NPL, 473; Tikhomirov, *Kafedra novgorodskikh sviatitelei*, vol. 1, pp. 19, 337. Aleksandr Tomilin does not list Efrem among the bishops, archbishops, and metropolitans of Novgorod up to the

eight months after Archbishop Moisei's first retirement, and this was seen by the chronicler as particularly worthy of mention.

Were Novgorod's Problems Unique?

It is important to note that the difficulties the Novgorodian church faced in the century after the Muscovite takeover — the instability in the office, the different origin of the Muscovite archbishops, and the longer vacancies in the office — were not the common growing pains of newly acquire regions during the "gathering of the Russian lands", but in some sense were unique to Novgorod the Great. It is difficult to compare the Novgorodian archbishops with bishops elsewhere since the Novgorodian chronicles are much more detailed (particularly in their discussions of the archbishops) than are the other regional chronicles in their discussions of the local bishop or archbishop. That being said, the available evidence does not indicate that the other regions taken over by Moscow saw their bishops arrested, experienced long vacancies in the local episcopal office, or saw their bishops chosen from different monasteries after the Muscovite takeover. For example, after the Muscovite takeover of Tver' in 1485, Bishop Vassian, who was installed in 1477, continued to serve until his death in 1508.[166] Riazan was taken over by Moscow in 1520 and Bishop Sergei II of Riazan and Murom died in 1521, but the Riazan bishops had been chosen from Muscovite monasteries and had close ties to Moscow going back more than a century: Bishop Sergei I (mentioned in 1423) came from the Simonov Monastery; Bishop Iona I (r, 1437-1439) was elected Metropolitan of All Rus' in 1448; Bishop David (mentioned in 1462) was treasurer in Metropolitan Iona's (r. 1448-1461) administration before becaming bishop of Riazan; Sergei II himself came from the Androniev Monastery in Moscow (where Serapion had been confined in 1509).[167]

Neither Riazan nor Tver' saw the long vacancies that Novgorod the Great did, although there do seem to have been frequent changes in bishops in the 1560s and 1570s, not only in Tver and Riazan, but also in Kazan', Suzdal, and in the Bishopric of Krutitskii (Saraiskii and Podonskii), the former bishops of Sarai who moved to the Moscow suburb of Krutitsk after the end of the Golden Horde. In fact, Ivan the Terrible at-

---

1800s; he does, however, list Arsenii and Feodosii I, who were elected but never consecrated. See A. S. (Aleksandr Sergeevich) Tomilin, *Velikonovgorodskaia sviatitel'skaia kafedra v istoiicheksom znachenii* (St. Petersburg: Tipografiia Departamenta vneshnei torgovlii, 1851), 45-47, esp. 45.

[166] Amvrosii, *Istoriia rossiiskoi ierarkhov*, vol. 1, p. 136; Stroev, *Spiski Ierarkhov*, col. 442.

[167] Amvrosii, *Istoriia rossiiskoi ierarkhov*, vol. 1, p. 131.

tacked the clergy on a number of occasions. His missive of January 3, 1565 attacked churchmen for their intercessions on behalf of men the tsar had condemned.[168] He ordered a number of clergymen beaten (on the shins) in the attack on Novgorod (in addition to the abuse and murder of Pimen and Leonid), and abuse of the clergy is said to have continued in the city for another year.[169] The frequent turnover in episcopal offices, while not conclusive, is perhaps suggestive of instability that may have been do to the tsar's erratic or arbitrary behavior. Admittedly, though, it may have been due to age or to other factors. Of the bishops who died or were removed during Ivan's reign, Bishop Akakii served 45 years (1522-1567) in Tver' and died in Moscow, but a manuscript concerning his death does not suggest any violence or foul play;[170] his successor, Bishop Varsonofii, was removed in 1570 and died in 1576;[171] in Riazan, Bishop Kassian was removed for heresy in 1557 and died the following year; Bishop Filofei was removed in 1569 and deprived of his office.[172] In Suzdal, Bishop Trifon was removed in 1551, as noted above, and his immediate successor, Bishop Afanasii, was also removed (in 1564); Elevferii and Parfnutii, both died in office after reigns of only two years (1565-1567 and 1567-1569).[173] In Kazan', Bishop German (Polev) held office only two years (1564-1566) before his abortive election as Metropolitan of Moscow in 1566; he died in 1568, openly opposing Ivan's Oprichnina;[174] his successor in Kazan', Lavrentii, served six years (1568-1574); Bishop Vassian served only nine weeks (February 14 – May 21, 1575); Bishop Tikhon I served a year (1575-1576); Bishop Ieremia served three (1576-1579).[175] In Krutitskii, Bishop Naifei served from 1559 until his retirement or removal in 1564; he died in the Kirillo-Belozerskii Monastery in 1570.[176] Bishop Matvei served a year (1564-1565), Galak-

---

[168] Madariaga, *Ivan the Terrible*, 176; Zimin, *Oprichnina*, 130-131.

[169] Madariaga, *Ivan the Terrible*, 246. Madariaga notes that this form of abuse was used to get debtors to pay their debts. It was used in this case to get the clergy to reveal where they had hidden treasure. Ibid., 429, fn. 11.

[170] "Oprestavleniia Tverskago episkopa Akakiia 1564g. genvaria 14," in RNB Pogodin 1564, *Sbornik konvoliut XVI veka*, ll. 51-60.

[171] Amvrosii, *Istoriia rossiiskoi ierarkhov*, vol. 1, p. 136; Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, p. 99,

[172] Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, p. 71. Durnovo gives Kassian's date of death as 1556, but it must have been 1558.

[173] Amvrosii, *Istoriia rossiiskoi ierarkhov*, vol. 1, p. 178; Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, p. 76.

[174] For his abortive metropolitanate, see below.

[175] Amvrosii, *Istoriia rossiiskoi ierarkhov*, vol. 1, pp. 97-98.

[176] Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, p. 26.

tion II served four and died in office (1565-1569), and German served perhaps three (1569-1572).[177]

The metropolitanate also had difficulties in the latter part of Ivan's reign, but it actually saw problems going back into the 1400s and it continued to face difficulties up to the end of the Time of Troubles (that is, into the early Patriarchate). Metropolitan Zosima (r. 1491-1494) was accused of sodomy and heresy (specifically, denying the Resurrection), but was never tried.[178] Metropolitan Varlaam (r. 1511-1522) was deposed for opposing Grand Prince Vasilii III's plan to divorce his wife and remarry.[179] Metropolitans Daniil (r. 1522-1539) and Ioasaf (r. 1539-1542) were deposed by boyar factions during Ivan IV's minority. Again it was Makarii (who had stabilized the Novgorodian archiepiscopal office upon his arrival there in 1526) who now came and stabilized the metropolitanate (serving from 1542-1563). But his successor, Afanasii, left office after only two years (r. 1564-1566), allegedly due to serious illness, but perhaps due to his opposition to the Oprichnina.[180] German (Polev), held office only two days in 1566 before he as sent back to Kazan', having (privately and as tactfully as could be done given the nature of the conversation) threatened the tsar with damnation if he did not mend his ways and abolish the Oprichnina;[181] Metropolitan Filipp II (r. 1566-1568) was murdered by Ivan IV after only two years in office; Kirill IV served only five years (r. 1568-1572) and during the Tatar raid on the capital, was forced to take refuge in the Cathedral of the Assumption; Metropolitan Antonii (r. 1572-1580/82) served eight to ten years although the aforementioned executions of a number of clerics and the hurling of their heads in front the metropolitan's residence indicates his tenure was not without its tensions with the tsar.[182] Antonii's successor, Dionisii (r. 1581-1587), was, at the instigation of Boris Godunov, exiled to the

---

[177] Amvrosii, *Istoriia rossiiskoi ierarkhov*, vol. 1, 236; Durnovo, *Ierarkhiia vserossiiskoi tserkvi*, vol. 1, pp. 26-27.

[178] David M. Goldfrank, "Burn, Baby, Burn: Popular Culture and Heresy in Late Medieval Russia," *Journal of Popular Culture* 34, no. 4 (1998): 19. Vernadsky says he was tried for drunkenness and immorality. Vernadsky, "The Heresy of the Judaizers and the Policies of Ivan III," 440.

[179] Madariaga, *Ivan the Terrible*, 29.

[180] Madariaga, *Ivan the Terrible*, 199, 206, 208. Afanasii led what Madariaga called "a collective remonstrance" in opposition to the violence in the summer of 1565 and also another appeal the following year around the time of his resignation. See. pp. 193, 206.

[181] Madariaga, *Ivan the Terrible*, 208-209.

[182] Culpepper, "The Kremlin Executions of 1575 and the Enthronement of Simeon Bekbulatovich," 504; Madariaga, *Ivan the Terrible*, 301.

Khutynskii Monastery under Tsar Fedor (r. 1584-1598) for advocating the divorce of Feodor from Boris' sister, Irina.[183]

Again, it is difficult to determine the precise cause of the removal of a number of bishops during the reign of Ivan the Terrible, or to know whether or not their deaths or removal after short tenures had something to do with Ivan's activities — perhaps he had them killed off, or maybe the stresses Russia experienced during the latter half of his reign were to blame for their early deaths. Some may simply have been old men at the time of their consecations and did not last long in office or left due to illness. It is clear, however, that the middle to late sixteenth century was a difficult time for the church hierarchy, not only in Novgorod, but elsewhere in Russia too. From what we know of the specifics of the Novgorodian archiepiscopal office, the transition from a relatively autonomous office in an independent city-state to a Muscovite-controlled church office in a provincial city differed from the transition experienced by other Russian towns brought under Muscovite rule.

Conclusion

The Muscovite takeover not only meant that the Novgorodian archbishops were now Muscovite appointees (and most of them came from Muscovite monasteries), which had previously not been the case, but also meant significant instability in the office. In fact, the century after the Muscovite takeover was a terrible century for the archbishops of Novgorod. The office stabilized during the archiepiscopate of Makarii (1526-1542), but then became instable again after his elevation to the metropolitanate of Moscow and All Rus' and only stabilized again with the tenure of Aleksandr, the first metropolitan of Novgorod. A review of the period from the Muscovite Conquest to the establishement of the metropolitanate in Novgorod seems to indicate that, despite Novgorod's long and often bitter history with Moscow, particularly in the fourteenth and fifteenth centuries, the instability during most of the sixteenth century was not really related to Novgorod's earlier, independence — that is, it was not due to the fact that Novgorod fought assimilation or that Moscow sought to destroy Novgorod's independent tendencies (or punish it for its rebellious nature). The first Muscovite-appointed archbishop, Sergei, could not handle the situation in Novgorod, and his madness and removal were seen as divine retribution for violating Novgorodian cus-

[183] Solov'ev, *Istoriia Rossii*, book 4, vol. 7, pp. 197-198. Archbishop Varlaam of Krutitskii was deposed and exiled to Khutynskii at the same time. Both men had supported the Shuiskiis against Godunov. See also Karamzin, *Istoriia Gosudarstva Rossisskogo*, book 3, vol. 10, fn. 147, col. 31.

toms. Gennadii faced difficulties from the monastic clergy for emphasizing Muscovite over Novgorodian saintly cults, but his removal was not because he supported Novgorod against Moscow or because the Novgorodians defied him (although it must be admitted that they denounced him, it was the Muscovite officials who removed him). In fact, his archiepiscopate was a success insofar as he was able to effectively bring Novgorod into closer compliance with Muscovite ecclesiastical norms and crush the heresy of the Judaizers. Only in the latter half of the sixteenth century, with the removals of Pimen and Leonid, could it be said that Novgorod or the archiepiscopal office suffered due to Novgorod's independent tendencies, at least as perceived by Ivan IV. Pimen was removed for allegedly attempting to hand over Novgorod to Lithuania in 1570; Leonid was brutally killed as part of the outburst of violence that Ivan unleashed on the city for its supposed treachery. That being said, there is no indication that either archbishop or the city as a whole, in fact, did anything treasonous, and thus the rebellion was only in Ivan's own mind.

The scale of violence unleashed on Novgorod in the late 1560s and early 1570s may have been unique, as most other towns did not suffer such massacres, but it must be noted that Ivan saw traitors everywhere, in Novgorod, in his own boyarstvo, in the church, and throughout Russia. So Novgorod's archbishops (and the city itself) may have had a bad sixteenth century, but so too did much of the rest of Russia, as did a number of other churchmen, including several metropolitans. That being said, the evidence available seesm to indicate that Novgorod's incorporation into Muscovy was more painful than most other regions taken over by the grand princes in the "gathering of the Russian lands." So while all suffered from the instability and violence at the end of Ivan's reign that led to the Time of Troubles, Novgorod's first century under direct Muscovite control appears to have been worse than other Russian regions, and the Novgorodian archiepiscopal office seems to have suffered more than other bishoprics in newly-conquered regions.

Table 1: Archiepiscopal tenures and fates from 1359 to 1591

Archbishop	Tenure	Years	Fate
Aleksei	1359-1388	29	Retired; died 1390
Ioann	1388-1415	27	Retired; died 1417
Simeon	1415-1421	6	Died in office
Feodosii	1421-1423	2	Removed, never consecrated; died 1425
Evfimii I	1423-1429	6	Died in office
Evfimii II	1429-1458	29	Died in office

Iona	1458-1470	12	Died in office
Feofil	1470-1480	10	Removed (arrested); died 1483
Sergei	1483-1484	< 1	Removed (madness?); died 1504
Gennadii	1484-1504	20	Removed (simony); died 1505
Serapion I	1506-1509	3	Removed (argument over Volokolamsk Monst); died 1516
Vacant See	**1509-1526**	**17**	
Makarii	1526-1542	17	Became Metropolitan of Moscow and All Rus'; died 1563
Feodosii II	1542-1551	8	Removed (abuse of office re: revenue collection); died 1563
Serapion II	1551-1553	>1	Died in office (plague)
Pimen	1553-1570	18	Removed (arrested; died during incarceration)
Leonid	1571-1575	4	Removed (arrested; executed or mauled to death)
Aleksandr	1575-1591	15	Elevated to metropolitan dignity 1589; died in office

SUMMARY

After annexing Novgorod in 1478, Moscow sought to bring the practices of the church in Novgorod more into line with Muscovite practices; this was not a smooth process and the Novgorodian archiepiscopate suffered instability for much of the next century, with longer vacancies and a greater chance that an archbishop would be removed in disgrace (or even face arrest or violent death) in the century after 1478 than had been the case in the eparchy's prior history. No other Russian eparchy saw difficulties like those faced by Novgorod during assimilation; these difficulties, however, often had little to do with any vestigial Novgorodian traditions or opposition to the Muscovite takeover. Hence, while the first century of direct Muscovite control was terrible for the archbishop and his church — worse than almost any time except the Soviet period — it reveals much about how new regions were assimilated into Muscovy, how Novgorod differed from those other areas, and what did or did not change in the course of assimilation.

Department of History
Towson University
8000 York Road
Towson, Maryland 21252

Michael Paul

Vincenzo Ruggieri

Patara: due casi di architettura bizantina e la continuità urbana*

a Nella e Michele Silvestri

Nell'orbita della cultura bizantina la città di Patara è ben conosciuta a causa dei natali dati a Nicola, arcivescovo di Myra, città metropolitana della Licia; nella storia della civiltà anatolica, invece, la città era conosciuta già in epoca ittita, per divenire infine la capitale della lega licia e sede del "legatus Augusti" nella prima metà del II secolo d.C. L'eccellente lavoro condotto dai curatori della *Tabula Imperii Byzantini* 8 ci esime dal rievocare i momenti storici salienti di questa città in epoca cristiana[1]. Si desidera, dunque, considerare una continuità urbana, non tradita dai testi scritti, quanto da quelle testimonianze monumentali ancora analizzabili sul sito, vale a dire della persistenza urbana, pur se ridotta, avutasi nel medioevo inoltrato grazie a due chiese episcopali.

I due monumenti che prendo in considerazione sono due chiese, la "Spring Basilica" e la chiesa medievale (fig. 1). L'équipe turca, che da anni lavora sulla città, ha messo in luce non solo edifici monumentali classici, ma anche una dozzina fra chiese e cappelle sparse per tutto l'esteso territorio urbano[2]. Il direttore dei lavori, F. Işık, è degno di essere ricordato in queste pagine sia per la sua oggettiva scelta di dare giustizia a tutte le civiltà presenti nella città (ellenistica, romana e bizantina), sia per la sua intaccata fede nella preservazione della cultura storico-archeologica in una area attaccata fortemente dal turismo. L'aver scelto queste

* Il presente saggio fa parte di un progetto relativo a San Nicola e la Licia. Ringrazio la Dott.ssa A. Filipović, il Dr. M. Turillo ed il Sig. G. Sbaraini per il loro aiuto nel lavoro sul campo; le planimetrie sono opera di A. Filipović.

[1] H. Hellenkemper und F. Hild, *Lykien und Pamphylien*, I-II (*Tabula Imperii Byzantini* 8), Wien 2004, spec. 780-788 (in seguito come *TIB* 8). La fonte agiografica relativa a S. Nicola vescovo è la Vita per Michaëlem, ed. da G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, vol. I, Leipzig-Berlin 1913, 114[19-20]. Una traduzione italiana è stata approntata da M. T. Bruno, *S. Nicola nelle fonti narrative greche*, Bari 1985, 18-19 (l'autore, tuttavia, non conosceva la Licia e il testo probabilmente ha visto la luce a Costantinopoli nel IX secolo).

[2] Sfortunatamente l'architettura cristiana e relativa scultura non hanno avuto l'attenzione che si meritano. L'epigrafia cristiana, inoltre, è silente.

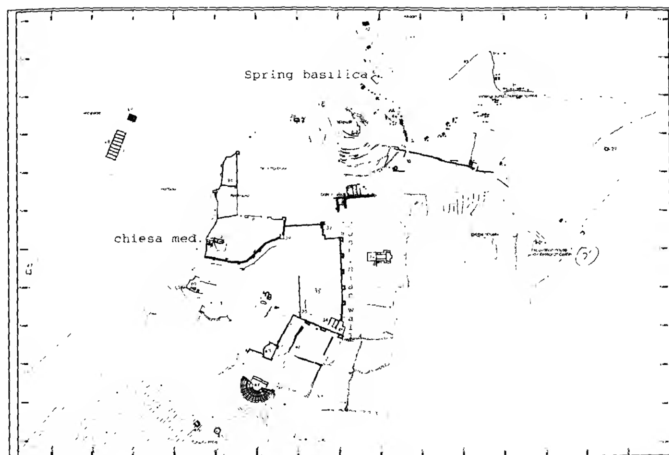


Fig. 1: Patara, da Işık, *Patara, The History and Ruins*, con aggiunte.

due chiese, inoltre, è dovuto essenzialmente ad un paio di motivi: a) se la "Spring Basilica" è stata solo intravista dall'archeologo, senza che vi sia stata un'adeguata analisi storico-architettonica[3], la seconda è stata scavata da un'équipe tedesca che, a suo tempo, dette solo delle essenziali referenze planimetriche e architettoniche; b) i due monumenti mostrano, sia nell'area bassa della città, vicino ad una necropoli, sia nel *kastron* bizantino medievale, una continuità urbana che interessa un'area estesa all'interno della primitiva pianta. Le due chiese, inoltre, presentano non solo delle variazioni planimetriche, riscontrabili in qualche altra chiesa vicina, ma anche un arredo che ideologicamente le pongono ancora in un'aura tardo-antica.

Patara, oggi Kelemiş (Gelemiş), dista circa 10 km da Xanthos, in Licia. Sita sul mare, Patara deve molto della sua ricchezza al commercio marittimo[4]; molto delle sue rovine s'è conservato grazie ancora al mare

[3] Nel lavoro del 2008 si è avuto modo di investigare su questa chiesa che anni addietro era completamente coperta da una fitta e robusta vegetazione. Un forte incendio, scoppiato nel 2000, portò alla luce gli andamenti murari, di recente ripuliti dall'équipe turca, ma mai analizzati e pubblicati.

[4] Cf. F. Hild, "Lykien in den Notitiae Episcopatuum", *JÖB* 54 (2004), 3; *TIB* 8, 282 e 289 (per la viabilità terrestre, che legava Patara con la Pisidia e la Panfilia, *ib.* 266-269). È opportuno ricordare che nel corso degli scavi è stata rinvenuta nel 1994 una consistente se-

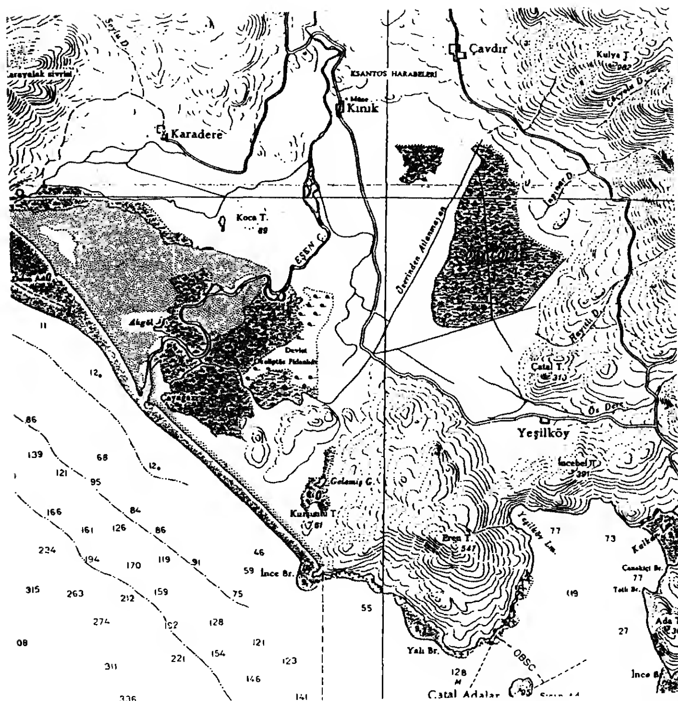


Fig. 2: Fethiye, Akdeniz Türkiye 1956, aggiornamento dell'Admiralty Chart n. 236, 1886 e 2186.

che, ritirandosi, ha insabbiato estese aree urbane o creando autentiche paludi (fig. 2)[5]. È fuori dubbio che la crisi del VII secolo, causata dall'ini-

zione dello "Stadiasmus provinciae Lyciae", una guida ufficiale alla viabilità del territorio: F. Işık, *Patara. The History and Ruins of the Capital City of Lycian League*, Antalya 2000, 93-99 (con bibl.). Cf. anche A. Avramea, "Land and Sea Communications, Fourth – Fifteenth Centuries", in *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, ed. A. E. Laiou, Washington D.C. 2002, 76; F. Işık, "Patara: Eine lykische Metropole erwacht aus ihrem 'Dornröschenschlaf'", *Antike Welt* 30,5 (1999), 477-493 [*non vidimus*].

5 "Con temporali e terremoti le tenebrose acque del mare coprono di sabbia Patara per la sua noncuranza del Dio.": *Oracula Sibyllina*, ed. A. Kurfess, München 1951, IV, 109; S.

zio delle invasioni e razzie arabe abbia creato dei mutamenti nella planimetria della città; manca, comunque, ancora oggi un'analisi esaustiva del modo in cui la città è cambiata urbanisticamente, pur continuando a vivere per tutto il periodo medievale. Si è accennato a questa problematica non per sollevare l'annosa questione della "continuità urbana" nelle città dell'Asia Minore, quanto piuttosto per rimarcare che, se nel X-XI secolo si ha l'erezione del *kastron* (dove è sita la nostra chiesa medievale), già in precedenza ci sono stati degli interventi strutturali che sembrano indicare una riduzione dell'antica area urbana. Porre il muro di difesa — quello indicato come "intervento giustinianeo" (foto 1) — nella metà del VI secolo, significa annullare il senso della chiesa cattedrale e della nostra "Spring Basilica"; *a fortiori*, ancora, porre la data del muro nel tardo IV — inizio V secolo, come ritiene H. Hellenkemper[6], mi sem-

Şahin, "Die Bauinschrift auf dem Druckrohraquädukt von Delikkemer bei Patara", in *Griechische Epigraphik in Lykien. Eine Zwischenbilanz*, hrs. von Ch. Schuler, Wien 2007, 102-109 (iscrizione non conosciuta da Guidoboni, cit. sotto). Il grave problema dell'insabbiamento del porto era divenuto proverbiale a Side: bibl. in V. Ruggieri, "Appunti sulla continuità urbana a Side, in Panfilia", *OCP* 61 (1995), 97 e nota 5; un caso molto simile a Patara si rinviene ai confini fra la Licia e la Caria, ad Osmaniye: K. Hattersley-Smith and V. Ruggieri, "A Byzantine City near Osmaniye (Dalaman) in Turkey. A Preliminary Report", *OCP* 56 (1990), 135-164. I due impianti termali nel golfo di Fethiye prospettano una forte prova di bradisismo: V. Ruggieri, "Due complessi termali bizantini nel golfo di Macris (Fehiye)", *OCP* 57 (1991), 179-198. Un'analisi dettagliata e ristretta al territorio in esame non è stata ancora effettuata, pur se attualmente è subentrata la "Landscape archaeology" che comincia a porre interrogativi e tentativi di risposte sull'ecosistema nell'antichità. Per questo si veda: B. Geyer, "Physical Factors in the Evolution of the Landscape and Land Use", in *The Economic History of Byzantium*, 31-45; P. Farguharson, "Placet Earth and Solar System", in *The Sixth Century. End or Beginning?*, ed. by P. Allen and E. Jeffrey, Byz. Australiensia 10, Brisbane 1996, 263-269; J. Koder, "Klimat Change in the Fifth and Sixth Centuries?", in *The Sixth Century*, 270-285. Un ulteriore aspetto da considerare resta l'influsso avuto dalla faglia tettonica anatolica attiva lungo i dorsali della costa occidentale turca. Si tratta della "Aegean – Marmara Zone": cf. V. Ruggieri, *Byzantine Religious Architecture (582-867): its History and Structural Elements*, OCA 237, Roma 1991, 143-145 con bibl.; Id. *L'architettura religiosa nell'Impero bizantino (fine VI-IX secolo)*, Soveria Mannelli 1995, 108 e nota 7. Per certo sappiamo che nel 530 un forte terremoto interessò Myra (cf. E. Guidoboni, *Catalogue of ancient earthquakes in the Mediterranean area*, Roma 1994, 326; F. Evangelatou-Notaria, "Σεισμοί στην Μικρά Ασιάς. Μερικές Παρατηρησείς", in *Byzantine Asia Minor (6th-12th cent.)*, Athêna 1998, 194-214), molto vicina a Patara; è da porre in questo tempo il cosiddetto intervento "giustinianeo" (?), così chiamato da Işik, che consiste nell'erezione di un grande muro nord-sud e che lascia fuori la grande chiesa cattedrale? Noi non siamo in accordo (si veda oltre).

[6] *TIB* 8, 784-785 ove, rendendosi conto della presenza della cattedrale, egli continua a ritenere che ciò non contraddica la data (sic!). Il fondamento su cui Hellenkemper basa la sua datazione del muro è il caso di Side, ove su un muro analogo si rinvenne l'iscrizione di Attius Philippus (cf. C. Foss, "Attius Philippus and the Walls of Side", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 26 [1977], 172-180). Per la costruzione del muro (a Side e città analoghe), si è invocata l'incursione dei briganti isauri sotto Valente; Ammiano Marcellino (*Res Gestae*, XXVII, 9, 6, ed. J.C. Rolfe, London-Cambridge, Mass. 1972, 58) pone l'incursione

bra del tutto insostenibile[7].

Si è, dunque, dell'opinione che questo lungo muro di difesa sia stata la reazione forzata della città contro le invasioni di VII secolo[8]. In questo orizzonte urbanistico si pone la "Spring Basilica" che, assieme alla cattedrale, è stata trovata di fatto fuori dalle nuove mura urbiche della città; questa, ancora, comincia a subire un graduale spostamento del suo centro verso il porto e quell'area che sarà, dopo qualche secolo, la ristretta area della nuova polis, il *kastron* con le sue chiese medievali.

"Spring Basilica" (fig. 3)

La chiesa si trova sul declivio basso della necropoli chiamata Günlük[9], ad ovest dell'attuale strada che porta verso la spiaggia. Lo stato di conservazione dell'edificio è pessimo ed il crollo ha riempito la navata centrale con un ammasso di pietrame e terra che discende in altezza da est verso ovest. In effetti s'è avuto, nel corso del tempo, una discesa verso il basso — dalla zona collinare della necropoli — di detriti e terra al punto che il muro est dell'edificio si allinea quasi al riempimento causato dal diporto.

La chiesa aveva una pianta basilicale a tre navate allineata secondo l'asse nord-est — sud-ovest; l'abside, infatti, è a 60° nord. Le dimensioni complessive dell'edificio sono considerevoli: in lunghezza si misurano 28,45 m, mentre la larghezza tocca 16,53 m (foto 2-3). Di un presumibile nartece ad ovest non sembra vi siano tracce, e lo stato del crollo dei blocchi da questa parte non lascia vedere nessuna traccia muraria che continuasse ulteriormente verso ovest. Nell'area adiacente a sud, invece,

---

nel 368, mentre Zosimo (*Storia Nuova* IV, 20, 1, ed. F. Conca, 214) erroneamente data le incursioni al 375. Cf. anche l'analisi fatta da M. Greenhalgh, "Spolia in Fortifications: Turkey, Syria and North Africa", in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'Alto Medioevo*, XLVI Settimana di Studi, Spoleto 1999, II, 785-932 (nella discussione [p. 933] si tocca l'argomentazione di Foss su Side).

7 Giustamente J. Nollé ritiene che: "Der Stein ist als Spolie im byzantinischen Turm neben den Bogen am Theater in etwa 10 m Höhe eingebaut." (*Side im Altertum. Geschichte und Zeugnisse*, B. II, Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien B. 44, Bonn 2001, n. 167, 488-490). Si noti, ancora, che le lettere della "tabula ansata" erano alte 4 cm, il che rende impossibile che esse fossero lette dalla quota di campagna.

8 Difficile stabilire se il muro fosse una risposta ai Persiani (inizi VII sec.) o agli Arabi (seconda metà del VII sec.); si pensa, pur se ipoteticamente, come avvenuto per Side, che la causa furono gli Arabi con le loro annuali invasioni. Esempi di muratura analoga — databili fra il regno di Costante II e Leone III, con metodico riuso di spolia — si rinvengono in C. Foss - D. Winfield, *Byzantine Fortifications. An Introduction*, Pretoria 1986, 131-138.

9 Al momento non possiamo dire se la chiesa affiancasse un'area cimiteriale cristiana; per quanto io sappia, non sono state rinvenute tombe, o cimitero cristiano in città.

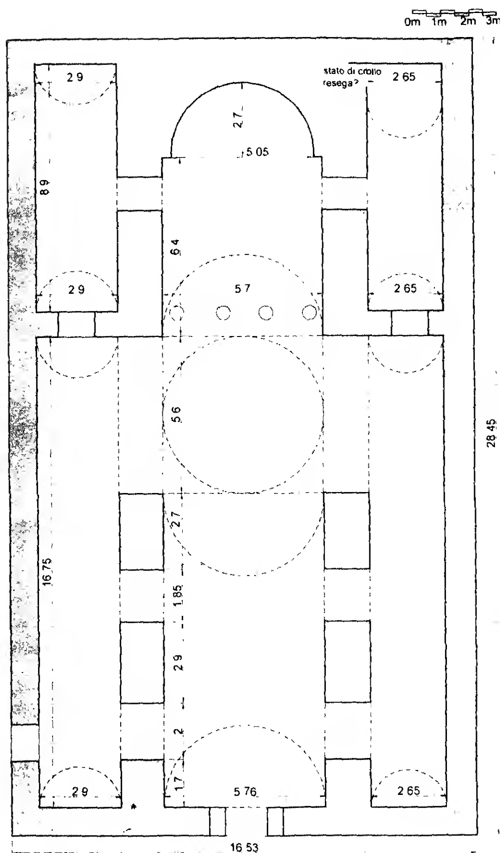


Fig. 3: "Spring Basilica", pianta.

si nota un ambiente rettangolare disegnato a terra da una zoccolatura in pietra che corre sia sul lato sud come ad ovest, avente quasi le stesse dimensioni della chiesa. Se sia stata la configurazione del terreno a forzare i costruttori nel porre lateralmente all'edificio gli altri requisiti architettonici (nartece ed atrio), non lo si può affermare con certezza allo stato attuale delle rovine. Seguendo il tracciato del muro sud non si riesce ad individuare porte che possano immettere in chiesa da questo lato. Il lato ovest presenta una sola entrata centrale che immetteva nella navata di mezzo. Essa è costituita da due considerevoli pezzi di architravi romani (57 di base e 57 e 64 cm di altezza), impiegati come stipiti di un'apertura larga 1,58 m[10]. Certa è la sola apertura lungo il lato nord. Questa si pone quasi ad angolo con il muro ovest e ricorre ancora una volta al reimpiego di grandi elementi classici modanati, le cui dimensioni medie si aggirano su 67 per 50 cm; l'ampiezza raggiunge 1,30 m[11] (foto 4).

L'interno, con la divisione del suo spazio, mostra un disegno alquanto singolare. L'area del santuario presenta un'abside circolare con dimensioni vicine al rapporto 1:2[12]. Il diametro registra 5,05, mentre la profondità 2,70 m. Due porte (1,20 e 1,15 m) immettono dallo spazio antistante l'apside nei *pastophoria* laterali, rettangolari e forzatamente allungati lungo l'asse est-ovest. A circa 6 m dalla corda absidale inaspettatamente si trovano in situ 3 dei 4 fusti di colonne granitiche reimpiegate a chiudere l'area del santuario[13]. Con questo disegno si evidenzia immediata-

---

[10] La consistenza del crollo che ha interessato il versante ovest è considerevole. Non solo impedisce di vedere a terra il camminamento del muro (e possibili altre entrate per le navate laterali), ma è un ammasso di grandi blocchi romani, la cui natura spesso sfugge a causa delle fratture che i blocchi hanno subito nella posa e nel loro definitivo crollo.

[11] Lo stipite occidentale è costituito da un architrave avente sul versante occidentale un'iscrizione classica. Una porta simile si trova ad Arıf: M. Harrison and G. R. J. Lawson, "An Early Byzantine Town di Arıf in Lycia", *Yayla, Second Report of the Northern Society for Anatolian Archaeology* 1979, 17 e foto 1. Esempi analoghi si rinvengono ancora a Kekova (Kakaba), presso Patara: *TIB* 8, 583, foto 139 ed ancora ad Andriake (il porto di Myra): P. Grossman - H.-G. Severin, "Frühchristliche und Byzantinische Baute im südöstlichen Lykien", *Istanbuler Forschungen* 46, Tübingen 2003, 8, Taf. 1a.

[12] Come si evince dalla pianta che si presenta, non si è accennato alla presenza del *synthronon*. In realtà, lo stato del crollo lascia intuire un dislivello graduale dall'apice fino al calpestio del semicerchio, quasi a nascondere la presenza dei gradini. Ovviamente uno scavo mirato a proposito darebbe giustizia a questo dispositivo, come spiegherebbe anche altre incongruenze di cui si farà menzione. Si aggiunga, tuttavia, che il rapporto di 1:2 è applicabile anche al rapporto delle navate laterali con quella centrale. Con l'accertare questo, si intende sottolineare la tenuta regolarità delle proporzioni anche nelle vicissitudini che l'edificio ha subito fino al tempo del suo definitivo abbandono.

[13] La prima colonna a nord non è *in situ* (frammenti sono sparsi nel crollo). La sua posizione in pianta è stata dettata dalla simmetria con quella a sud, che dista dal pilastro 22 cm. Così come stanno i fusti delle colonne, avremmo, dunque, tre ingressi nel santuario con aperture leggermente differenti da nord a sud (1,15, 1,03 [la centrale], 1,05 m). Dove è stato

mente la volontà di avere una profondità considerevole per tutta la sezione orientale. Giacché la parte orientale della chiesa è chiusa da un muro longitudinale (il culmine dell'abside dista 1,60 dal muro, mentre i *pastophoria* si pongono a 1,10 e 0,90 m), si nota un irregolare allungamento degli ambienti laterali che raggiungono la lunghezza di 8,90 m, mentre per la loro larghezza si arriva ad un terzo, a 2,90 m. La scansione dello spazio interno si affida a degli enormi pilastri rettangolari, in numero di tre per ciascun lato, creando al centro dell'edificio un quadrato (5,60 m) sovrastato certamente da una cupola (foto 5).

Il sistema di copertura dell'intero edificio si viene facilmente a configurare con una serie di volte a botte che corrono lungo i tre assi longitudinali delle navate; inoltre, una cupola è sostenuta dai 4 pilastri centrali con archivolti che sovrastavano le 4 colonne della barriera di recinzione del santuario e le coppie di pilastri su cui insisteva la cupola. Una sola quota di imposta è stata rinvenuta: a 2,80 m iniziava la curvatura della botte sul fronte settentrionale del pilastro centrale a sud-est[14]. Un'altra indicazione della peculiarità di questa chiesa è la estrema robustezza della struttura portante. I muri perimetrali camminano attorno al metro di spessore (a nord 0,90 m, mentre a sud si tocca 1,10 e ad ovest circa 1 m) e i pilastri registrano uno spessore medio di 1,55 m (si va da 1,52 ad ovest fino a 1,58 ad est) con lunghezze in media attorno a 2,80 m[15].

La muratura di tutti i muri perimetrali è a sacco; lo stesso dicasi del pilastro, ma con una sostanziale differenza (vedi oltre). Quanto resta del muro ad est, delle tracce di quello a sud e soprattutto dal crollo di quello ad ovest, il facciavista della muratura — su ambo i versanti — mostra l'impiego di grandi blocchi prelevati da edifici romani (anche dalle tombe vicine). Il sacco è costituito da pezzame medio, senza una regolarità di posa, affogato in molta malta, di colore grigiastro (questa presenta sabbia, calcare frantumato e piccoli lapilli), con presenza di cocciame. Il muro nord, invece, leggermente inferiore in spessore, si affida a blocchi, medi e grandi, irregolarmente tagliati o regolarizzati, abbondante malta, pezzame a vista e intento a conservare una ideale assisa orizzontale[16]. I pilastri, invece, dal crollo su di esso avvenuto, evidenziano un consisten-

---

necessario, la ricostruzione in pianta dei pilastri a sud, affetti più consistentemente dal crollo, è stata condotta dalla posizione di quelli simmetrici a nord.

[14] Difficile identificare l'esatta quota del calpestio. Quella da noi data è stata rinvenuta alla base delle colonne del recinto del santuario.

[15] Per quanto ci è stato possibile rilevare, nessun altro edificio ecclesiastico di Patara presenta questo spessore murario; la stessa chiesa principale mostra a terra lo stilobate (lastre di reimpiego) ridotto a ca. 65 cm.

[16] È interessante notare come per la conservazione dell'assisa si è fatto ricorso, dove necessitava, a pietra tagliata con lato più lungo richiesto dalla posa (a modo di tuffello rettangolare).

te apparecchio murario ben cementato (pezzame medio, cocciame e malta) al centro[17] e racchiuso sui quattro lati da grandi lastre o blocchi romani (foto 6). La qualità e consistenza della malta variano. Il colore grigiastro comporta anche venature rosee, dovute al cocciame triturato e impastato a lapilli piccoli, grandi (anche di 3-4 mm), pietrame (anche di 3 mm), calcare frantumato e sabbia. In effetti si ha la convinzione che in genere si sia avuto un irrobustimento della muratura grazie alla cortina esterna creata dalle lastre[18]. Nella navata sud, sulla faccia sud del pilastro a sud-est e sul muro nord del *pastophorion* sud si sono conservati dei brandelli di intonaco recante tracce di affresco, ora del tutto consumate dagli agenti atmosferici (lo spessore dell'intonaco toccava 12-13 mm di spessore)[19]. Come detto, il *pastophorion* sud conservava brandelli di intonaco affrescato; l'affresco, tuttavia, correndo sul muro est del *pastophorion*, si inoltrava a nord, più di quanto una regolare chiusura del muro nord richiedeva; si deve forse pensare ad una resega nel muro ad est inoltrantesi ulteriormente a nord (foto 8). Giacché il crollo, anche in questa sezione della chiesa è considerevole e la quota di calpestio deve scendere oltre 2,50 m, non è possibile ipotizzare cosa questo *pastophorion* potesse ospitare in questa posizione.

Si è accennato precedentemente che l'edificio, come si presenta, denota delle peculiarità che indirizzano ad una seconda mano. Le considerevoli dimensioni complessive senza dubbio si possono applicare ad un edificio ecclesiastico di data alta; credo che la chiesa appartenga allo sviluppo urbanistico ed ecclesiastico di fine V-VI secolo. La chiesa attuale, anche questo sembra evidente non solo dalle dimensioni, ma ancor più dalla muratura e dall'ordinamento dello spazio interno, non appartiene ad una data di X-XI secolo, applicabile, come vedremo, alla nostra seconda chiesa nel *kastron*; una cronologia storicamente più attendibile e costruttivamente più realistica indica un post VII secolo e ante X-XII secolo[20]. La nostra chiesa appartiene, dunque, ad un periodo di

---

[17] Ci sembra alquanto improbabile pensare questo "muro", che s'aggira sui 75-80 cm di spessore, come un originario sacco dei pilastri.

[18] Da quanto resta fa eccezione la faccia interna del pilastro a sud-est (dove si è misurata l'imposta della volta a 2,80 m) che ha fatto ricorso al pezzame medio-grande con malta. Questo stesso pilastro, inoltre, ci ha indotti a pensare ad un originale muro inglobato nello spessore posteriore. Dal crollo (foto 7) si distacca un apparecchio murario quasi a sé stante (lo spessore ricostruibile si aggira su 60-70 cm). Le pietre di piccola e media grandezza — modulo che non si riscontra nell'attuale muratura — son ben cementate e tengono la sezione muraria con un buon appiombo.

[19] Fra i cumuli del crollo all'interno dell'edificio non si rinvengono frammenti pertinenti all'epoca cristiana. Abbiamo notato 3 frammenti calcarei, le cui modanature indicano un'origine romana.

[20] È fuori luogo enumerare le annuali incursioni arabe dalla seconda metà del VII sec., come la ripresa militare bizantina di fine IX-X sec. Si veda H. Hellenkemper, "Lykien und

transizione — lo si voglia chiamare "secoli bui" — quando la città ancora non ha perso la consapevolezza d'esser "città", posta ancora all'interno di un'antica planimetria urbana[21]. Ci sembra importante puntalizzare questo aspetto "urbano" dell'architettura, in quanto la città non ha ancora assunto la forma di *kastron* relegato su un'acropoli e richiedente dimensioni più ridotte e murature d'altra composizione. La "Spring Basilica" appartiene all'interno della città che ancora conserva i tratti antichi — pur se ridotta in dimensione grazie al "Justinian wall" e come tale persiste nella sua funzione urbica, pur se approntata costruttivamente in modo diverso[22].

La data alto-medievale che noi proponiamo, inoltre, si basa su un paio di caratteristiche costruttive proprie a questo periodo. La prima si riferisce alla prudenza messa in atto nella progettazione degli interassi della sezione centrale: si ha, in effetti, che il quadrato centrale rientra all'interno dei 6 m (il nostro interasse misura 5,60 m). La seconda caratteristica è relativa alla eccessiva robustezza dei muri. Se a questi due dati empirici si aggiunge anche la ridisegnata area presbiteriale — la sua voluta profondità e chiusura lungo l'asse trasversale di tutte le navate — si toccano elementi tipici dell'architettura di transizione[23].

Il processo dell'inspessimento della muratura ed una analoga disposizione planimetrica richiama subito un calzante esempio di chiesa non lontana da Patara: si tratta della basilica di Kydna (Pydna)[24]. Questa ba-

---

die Araber", in *Akten des II Internationalen Lykien-Symposions*, Wien 1993, I, 99-106. Le annotazioni di U. Peschlow ("Spuren des byzantinischen Mittelalters in Lykien", in *Akten*, 59-67) relative all'architettura di Patara non toccano il nostro edificio (ricorda, invece, il caso di Kydna-Pydnai, di cui si dirà oltre).

[21] C. Foss ("The Lycian Coast in the Byzantine Age", *DOP* 48 (1994), 14-16) non poteva aver presente i risultati degli scavi succeduti al suo lavoro scrito.

[22] Non si hanno prove di nessun genere che la chiesa fosse di natura monastica; stando alla sua posizione nella città e al recupero della sua planimetria, si pensa che l'edificio sia rimasto di tipo "cattedrale", vale a dire episcopale.

[23] Si veda V. Ruggieri, *Byzantine Religious Architecture*, spec 149-153; Id., *L'architettura religiosa nell'Impero bizantino*, spec. 43-52.

[24] J.-P. Adam, "La Basilique byzantine de Kydna de Lycie. Notes descriptives et restitutions", *Revue Archéologique* 1977, 53-78; *TIB* 8, 822-823 ("... ist vermutlich nicht vor dem 10. Jahrhundert erfolgt."); R. Jacobek, "Lykien", *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* V, 1994, 896-897 ("in mittelbyz. Zeit"). La chiusura poligonale estrema dell'abside presente in questa basilica può essere stata anche applicata alla nostra chiesa; come già detto, l'interramento di tutta questa parte orientale impedisce di accertare questa caratteristica architettonica. Come prevedibile, sia *TIB* 8 che Jacobek ripropongono la data di Adam (ca. X secolo); mi discosto da questa datazione. Esempi di altre chiese ove le colonne sono sostituite da pilastri, creando in questo modo un evidente ambiente centrale, sono conosciuti anche altrove. Cf R. Ousterhout, *Master Builders of Byzantium*, Princeton, N.J. 1999, 89-92; E. Lafli und A. Zäh, "Archäologische Forschungen im byzantinischen Hadrianupolis in Paphlagonien", *BZ* 101 (2008) 694-5.

silica (20 per 14 m circa) mostra in effetti lo stesso allungamento della zona presbiteriale, dei due *pastophoria* e inspessimento dei pilastri centrali in numero di quattro. Quel che tuttavia fa sì che questa chiesa diverga dalla nostra è l'annullamento dei pilastrini di appoggio delle arcate per la divisione delle navate, soprattutto della coppia centrale, ove poi si eresse la cupola. Ciò che sembra interessante evidenziare è che filologicamente i due monumenti non sono simili, ma analoghi: si avvalgono di espedienti architettonici comuni nell'approntare una nuova chiesa basilicale a cupola. Se Kydna mostra una vicina rassomiglianza nelle vicissitudini costruttive della "Spring Basilica", tante altre chiese richiamano forme e procedimenti costruttivi simili alla nostra[25].

Un'ultima osservazione ci preme di menzionare. Recentemente s'è fatto notare un intervento architettonico che interessa la sezione orientale della chiesa (santuari, *pastophoria*, cripte, deambulatori), richiesto da variazioni liturgiche[26]. La "Spring Basilica" — e di riflesso anche la

[25] Per l'allungamento dell'area orientale fra le tante si prenda la chiesa H a Side (Ruggieri, *Byzantine Architecture*, 242; Id., *L'architettura religiosa*, 108-110; Id., "Appunti sulla continuità urbana di Side", 106-108, con bibl. precedente), la chiesa a Myndos (A. Zäh, *Zur Typologie kirchlicher Architektur im südwestlichen Kleinasien*, Maintal 2003, 59, con altre referenze), una delle due chiese a Pinara (A. Paribeni, "Osservazioni su alcune chiese paleocristiane della Licia", in *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei*, Roma 1996, 134 e fig. 7). Non ci sembra il caso di far riferimento all'architettura sira o giordana per richiamare queste tipologie. Si noti, inoltre, l'inspessimento dei muri nella pur ridotta planimetria della Fatih Cami a Tirilye: C. Mango and I. Ševčenko, "Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara", *DOP* 27 (1973) 236-240; Ruggieri, *L'architettura religiosa*, 128-130.

[26] Le considerazioni di carattere architettonico-liturgico sono state estratte dall'architettura ecclesiastica del Negev (*Palestina Tertia*), della *Palestina Prima et Secunda*, nella *Provincia Arabia* (Giordania) e *Phoenicia*: cf J. Patrick, "The Transfer of Gifts in the Early Christian Churches of Palestine: archaeological and literary evidence for the evolution of the 'Great Entrance'", in *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, ed. B. Caseau, J.Cl. Cheynet et V. Déroche, Paris 2006, 341-394; A. Michel, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de Jordanie (provinces d'Arabie et de Palestine), Ve-VIIIe siècle,. Architecture et Liturgie*, Turnhout 2001; A. Ovadiah, "Liturgical Modifications in the Early Byzantine Churches in Eretz Israel — The Architectural and Epigraphic Evidence", in *Byzantine Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, hg. K. Belke, E. Kislinger, A. Külzer, M.A. Stassinopoulou, Wien 2007, 467-494. Le province meridionali dell'impero, tuttavia, erano motivate nell'affrontare queste mutazioni dal processo di recupero e deposizione di reliquie all'interno delle chiese (un processo analogo a quanto avvenuto a Roma nell'alto medioevo: S. De Blaauw, *Cultus et Decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale* [ST 355-356], Città del Vaticano 1994; F. Alto Bauer, "La frammentazione liturgica nella chiesa romana del primo medioevo", *Rivista di Archeologia Cristiana* 75 [1999] 385-446), motivazioni non documentate dalle fonti coeve relative all'Asia Minore. Si è consapevoli, dunque, che in Asia Minore vi siano certamente state delle modificazioni architettoniche all'interno delle chiese, e noi le stiamo valutando, ma si è ben prudenti nell'attribuire in questo contesto le stesse motivazioni delle province del Sud.

chiesa nella piccola Kydna — conserva una consistente area orientale e, in aggiunta, la sua barriera di recinzione (*templon*) detiene ancora un senso monumentale che non restringe l'area absidiale (e dell'altare). In altri termini, una processionalità liturgica era ancora "monumentale" in questa basilica, considerando che i *pastophoria* avevano i loro ingressi da ovest e conservavano la loro intercomunicazione con la zona antistante l'abside. Questa disposizione scompare nella nostra seconda chiesa, come vedremo, che da est si chiude con la corda absidale. Questa variazione denota non soltanto, a mio avviso, una diversa storia architettonica della città, come accennato precedentemente, ma probabilmente una avvenuta "miniaturizzazione" della liturgia. Di questo, tuttavia, si spera di trattare in altra sede.

Prima di affrontare l'analisi della seconda chiesa in esame, desidero soffermarmi brevemente su una costante costruttiva che non solo è presente largamente a Patara, ma diffusa a piene mani in tanti altri centri del'Asia Minore con più o meno intensità ideologica. Si parla del "reimpiego"[27] e, nel nostro caso, di quello relativo a grandi architravi, frammenti architettonici sagomati, modulati, decorati, come anche colonne, lastre epigrafiche, un materiale riattualizzato e messo nuovamente in posa, ma proveniente dal mondo classico (materiale chiamato nella lettura di settore come *spolia*). La parola "reimpiego", spesso utilizzata in studi molto recenti, qualora non venga rettamente relazionata ad uno specifico oggetto o testo, risulta vaga, se non fuorviante. Ci sia concesso di sintetizzare solo qualche campo semantico che la parola "reimpiego" richiama.

Il reimpiego lo si può avere per risvolto, per rammendo, per rattoppo, per rabberciatura, per *patchwork*, per arrivare anche ad una forma di *bricolage* dove, pur restando vagamente avvertita la funzione originaria dell'oggetto, questa viene sformata[28]. Nella "Spring Basilica" s'è visto in modo evidente il risvolto delle pietre classiche, così come si ha il ricorso al rammendo e rattoppo sugli stessi pilastri nella fase posteriore di muratura; s'è visto anche un *patchwork* con gli stipiti ed iscrizioni sulla porta a nord-ovest. Questi elementi li troveremo *tout court* anche nell'erezione della chiesa medievale. Le lastre iscritte sono utilizzate sia nella pavimentazione[29], sia nella stesura a terra dello stilobate[30], e lo stesso di-

---

[27] Si veda a proposito: *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'Alto* Medioevo, XLVI Settimana di Studi, I-II; L. De Lachenal, *Spolia. Uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo*, Milano 1995.

[28] U. Eco, "Riflessioni sulle tecniche di citazione nel medioevo, in *Ideologie e pratiche del reimpiego*, 462-5.

[29] All'interno del campo semantico del "reimpiego" sembra doveroso aggiungere un altro significato volto al reimpiego per vilipendio. Un buon testo greco, Marc le Diacre, *Vie de*

casi per le grandi lastre modanate e colonne, senza parlare del rattoppo nei giunti affidati a frammenti o interi laterizi.

Il risultato dello scavo archeologico porta alla luce un insieme di materiale di reimpiego che a volte sembra dare l'idea di un autentico *bricolage* di pezzi posti indistintamente. L'impressione che si ha del pavimento della chiesa medievale è a dir poco bizzarra, ed in effetti presenta delle evidenti anomalie nella scelta e stesura degli stessi pezzi. Le fonti scritte, tuttavia, elargiscono un'informazione che, lungi dall'applicarla *sic et simpliciter* al nostro caso, è degna di attenzione nell'inquadrare questa problematica. Il tappeto (τάπης, ἐπεύχιον, ἐπεύχη) era usato dai bizantini in un duplice modo: per pregare (mettendosi sopra) e per pavimentare anche le chiese. La data dei documenti che citano questa prassi è medievale (*post* 700)[31], mentre non si ritrova, almeno così sembra, in periodi precedenti[32]. È opportuno, dunque, considerare questa attendibile informazione prima di avventurarsi non solo su un giudizio complessivo del pavimento, ma anche sul come i bizantini del tempo intendessero il sistema del reimpiego nella pavimentazione.

Porphyre évêque de Gaza, ed. H. Grégoire et M.-A. Kugener, Paris 1030, cap. 76[3-6], p. 61, racconta che Porfirio, al tempo della distruzione del famoso Marneion a Gaza, ordina che le lastre di rivestimento del tempio, ritenute sacre e conservate in un luogo inviolabile, servissero a pavimentare la *plateia* fuori della nuova chiesa. Il vescovo, continua il testo, ritiene che in questo modo le sacre lastre siano calpestate (καταπατέω) non solo dagli uomini, ma anche dalle donne (che in quel tempo le ritenevano sacre), dai cani, dai porci e dagli altri animali. La vita georgiana delo stesso vescovo (P. Peeters, "La Vie Géorgienne de Saint Porphyre de Gaza", *Analecta Bollandiana* 59 [1941] 189, 76) mitiga in questo modo: "Tunc omnia idolorum rudera et exitiosam templi supellectilem in terra obruerunt, ne quis quidpiam acciperet ex ea ideoque periret. Neque sivit homines per impuram illam et exitiosam supellectilem incedere (ripreso καταπατέω), siquidem tota humi iacebat." Se questa prassi risultasse vera, e probabilmente lo era, dovremmo ritenere nella stessa linea semantica del vilipendio un nuovo caso, ma questa volta attestato dallo scavo archeologico. Si tratta del reimpiego di lastre funerarie antiche usate nel periodo umayyade e recanti graffiti arabi: questa lastre sono ancora a pavimentare l'area presso il santuario di una chiesa a Cnidos. Cf. V. Ruggieri, "I graffiti umayyadi a Cnidos", *OCP* 58 (1992) 549-551. Ovviamente, gli *impura*, questa volta, sono attribuiti agli arabi, e si tratta di un riuso avvenuto *post* 680, quando cioè fu riassestata la chiesa.

[30] Quest'uso è rinvenibile anche nella chiesa cattedrale della città che non trattiamo in questa sede.

[31] C. Mango, "Discontinuity with the Classical Past in Byzantium", in *Byzantium and its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, Variorum Reprints, London 1984, III, 52; M. Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Roma 1996, 231 (il testo è tratto dai due eucologi patriarcali Γβ1 e *Coislin 213*); V. Ruggieri e K. Douramani, "Tempio e mensa", *Rassegna di Teologia* 32 (1991) 291.

[32] Manca la presenza del tappeto in chiesa nell'eucologio *Barberini gr. 336*: V. Ruggieri, "Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il *Barberinianus gr. 336*", *OCP* 54 (1988) 84. In un monastero (ad Amida), nel VI secolo, erano presenti anche tappeti usati probabilmente per pavimentare le stanze: John of Ephesus, "Lives of eastern Saints", ed. E.W. Brooks, *PO* 17, 1923, 177.

V'è, comunque, un tipo di reimpiego che assume un'evidente valenza ideologica attuato nella chiesa medievale: si tratta del reimpiego ideologico che coinvolge la concezione architettonica dell'intero edificio. La chiesa medievale, alla quale presto volgeremo l'attenzione, usa l'idea progettuale di una chiesa paleocristiana avvalendosi, tuttavia, di tutte le altre forme di reimpiego già citate. Se l'architettura paleocristiana s'avvale delle forme della tarda antichità, l'architettura della chiesa medievale di Patara esprime pubblicamente quella degli antichi monumenti ecclesiastici paleocristiani, reimpiegandone l'idea progettuale nella scansione e divisione dei suoi spazi interni, ben definiti da dispositivi liturgici antichi[33].

La chiesa medievale nel kastron (fig. 4)[34]

L'area urbana ancora abitata ed ovviamente fortificata sovrastava da est il porto. Il *kastron* medievale bizantino si discosta non solo dall'area monumentale romana e paleobizantina, ma si distacca anche da quell'area che il muro altomedievale aveva recuperato, pur lasciando fuori la chiesa cattedrale e la "Spring Basilica". Abbastanza è stato già scritto su questa muraglia di fortificazione (a sud e sud-ovest il muro va da 4,25 a 3,50 m, avente anche una forma bassa di *proteichisma*), che, stando a quanto è stato scritto, ha avuto un periodo che va dai Comneni ai Lascari (XI-XIII)[35] (foto 9). Sembra che l'accesso alla chiesa, in effetti, avvenisse per una porta sul versante ovest del *kastron*:

> The western gate identified inside the western wall[36] of the central city is on the same axis as the inner wall church (= la nostra chiesa medievale). We

---

[33] Si veda: C. Mango, "L'attitude byzantine à l'égard des antiquités gréco-romaines", in *Byzance et les images*, ed. A. Guillou et J. Durand, Paris 1994, 114-8.

[34] La chiesa che noi esaminiamo è stato l'edificio ecclesiastico che ha ricevuto maggior attenzione. I lavori di scavo, protrattesi dal 1993 al 1996 hanno portato alla luce l'intero edificio con le sue adiacenze a sud e ovest (tombe). Il team era condotto da Max Kunze che ha prodotto i rapporti di scavo all'interno del gruppo diretto da F. Işık. Si veda: M. Kunze, in F. Işık, *Patara 1993, XVI. Kazı Sonuçları Toplantısı* (= *KST*), Ankara 1994, 285 e ss.; Id., *Patara 1994, XVII. KST*, Ankara 1995, v. II, 167-171; Id., *Patara 1996, XIX. KST*, Ankara 1997, 61-69; Id., *Patara 1997, XX. KST*, Tarsus 1998, 161-162 (questa breve nota riguarda una cappellina medievale legata alla chiesa nell'area adiacente a sud-ovest. Si ha la stessa data, con affresco ed il pavimento conservava un largo frammento di mosaici, d'epoca romana).

[35] Işık, *Patara*, 108-110; *TIB* 8, 785-786. Foss, ("The Lycian Coasts", 15) ritiene questi due termini cronologici grazie alle mani al lavoro sulla muraglia; cf. anche le discussioni sulle murature in Foss – Winfield, *Byzantine Fortifications*, 145 e ss.

[36] Gli arbusti e la fitta vegetazione che hanno ricoperto le mura e gran parte delle rovine del *kastron* impediscono questa indicazione. Siamo entrati passando da un crollo (?) sulla cortina ovest, quasi in asse con l'atrio della chiesa sita nei pressi: si tratta di questa porta?

Foto 1: Il muro del cosiddetto "intervento giustinianeo".

Foto 2: "Spring Basilica", da ovest.

Foto 3: "Spring Basilica", da est.

Foto 4: "Spring Basilica", la porta a nord-ovest.

Foto 5: "Spring Basilica", navata centrale da ovest.

Foto 6: "Spring Basilica", pilastri centrali da sud-ovest.

Foto 7: "Spring Basilica", pilastro a sud-est.

Foto 8: "Spring Basilica", muro est del *pasto phorion* sud.

Foto 9: Mura del *kastron*, particolare.



Foto 11: La chiesa medievale, interno da ovest.



Foto 12: La chiesa medievale,, interno da est.

Foto 13: La chiesa medievale, *synthronon*.

Foto 14: La chiesa medievale, capitellino di bifora.

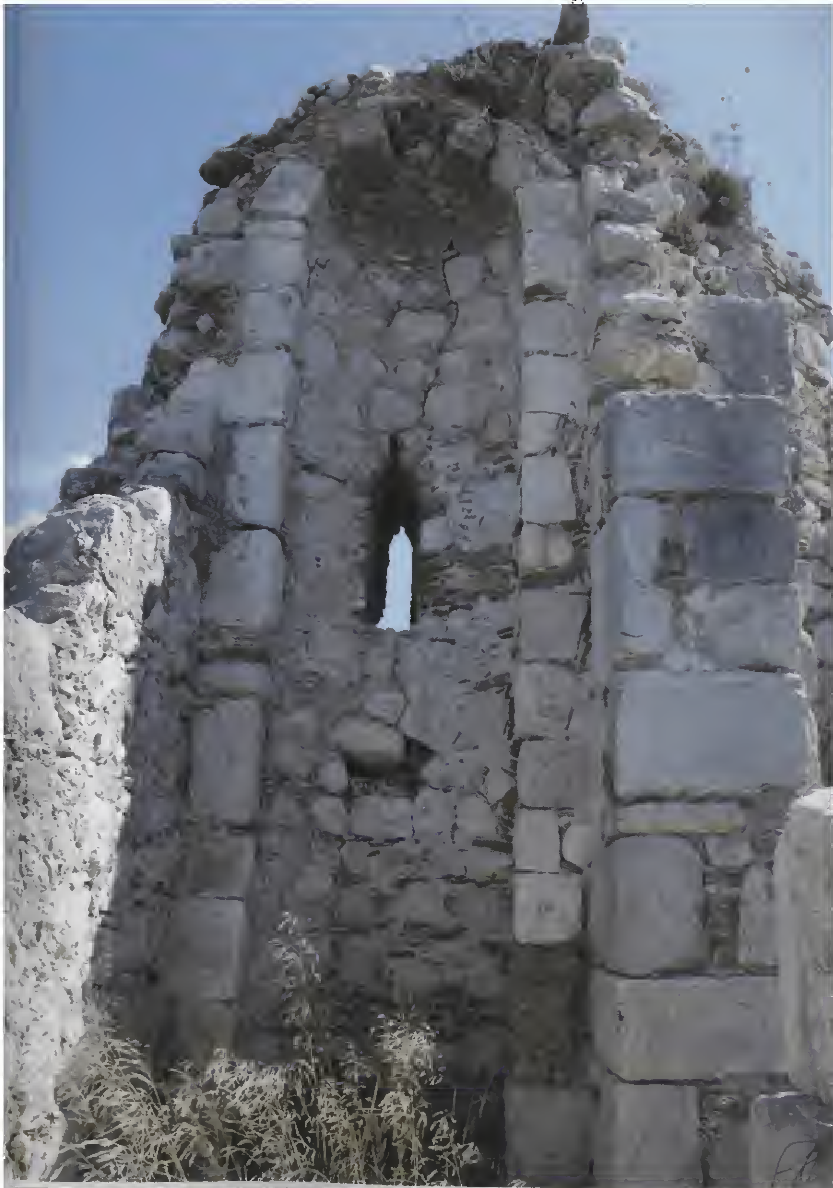


Foto 15: La chiesa medievale, abside laterale nord



Foto 17: La chiesa medievale, affresco sul muro n



Foto 18: La chiesa medievale,
affresco sul muro nord, particolare.

Foto 19: La chiesa medievale, frammento di affresco.

Foto 20: La chiesa medievale, frammento di affresco, sezione.

Foto 21: La chiesa medievale, *opus sectile.*

Foto 22: La chiesa medievale, piattaforma d'ambone con solea.



23: La chiesa medievale,
ıforma superiore d'ambone
unze, XIX. *KST*, resim 19).



Foto 23a: Antalya, Museo archeologico,
piattaforna d'ambone (?).



Foto 24: La chiesa medievale,, parapetto d'ambone (da Kunze, XVII. *KST*, resim 24).



Foto 25: La chiesa medievale, lastra di reimpiego.

Foto 26: La chiesa medievale, frammento di pilastrino.

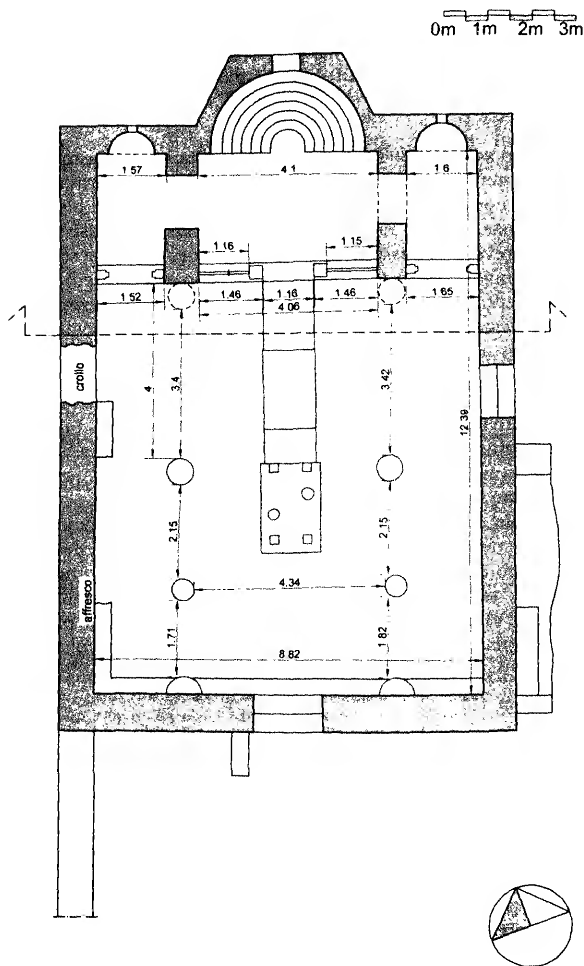


Fig. 4: La chiesa medievale, pianta.

know, through excavations, that in those days a road connected the wall and the church. This architectural link with the church is important in determining the construction date of the wall. The date we have determined for the church is 12th-13th century A.D. and these dates should also be valid for the Middle Age city wall[37].

Un rapido sguardo della muratura di questa muraglia mostra che almeno due interventi sono stati necessari per la sua sopravvivenza (foto 10). Vi sono cortine che mostrano un impiego profuso di blocchi antichi con prevalenza di posa orizzontale, tenuti in assisa quasi regolare con una considerevole immissione di zeppe laterizie. A queste sezioni di cortine si aggiungono altre totalmente alzate con pietre medie, tagliate di fresco, cementate con molta malta e l'usuale ricorso a zeppe laterizie. Anche in questo secondo caso l'assisa orizzontale è perseguita per tutta la lunghezza; su questa tipologia s'è conservata la merlatura del registro superiore. Sia nella prima, come nella seconda tipologia della cortina, tuttavia, il cocciame o il mattone non sono mai impiegati a creare moduli "decorativi" lungo la parete o su un'assisa di blocchi. In altre parole, la mano originaria è comnena (seconda metà dell'XI secolo?), e quando intervenne la mano posteriore (probabilmente lascaride), questa insiste su un riassetto parziale (più o meno grande) della cortina.

Una simile evoluzione costruttiva si rinviene sull'edificio chiesastico che ovviamente partecipa di questa data. Giacché, come detto, un sistematico lavoro di scavo è stato condotto sull'edificio, noi intendiamo, in questa sede, soffermarci su quanto Max Kunze ha lasciato non detto. Dalla pianta che noi offriamo ci distacchiamo da quella presentata da Kunze[38] in qualche accorgimento architettonico di particolare interesse:

---

[37] Işık, *Patara*, 110.

[38] In *XIX. KST*, 77, fig. 16, Kunze, prudentemente, accenna alle tombe attaccate al muro sud (presso la porta), ma si esime dal mettere in pianta le altre, anch'esse attaccate al muro, ma ad ovest. Ad ovest, infatti, la chiesa sembra apparentemente priva di nartece; uno spazio antistante, pseudo-rettangolare sembra disegnarsi ad ovest, ma la presenza di piccoli vani (sepolcrali?) impediscono l'uso di questo spazio come atrio. Anche Işık (*Patara*, 112-113) si sofferma sulla situazione caotica di questa area, certamente contenente sepolture, la cui organizzazione planimetrica resta puramente ipotetica. Che vi sia stato un intervento considerevole durante i secoli (XII e più tardi), si nota anche dal diverso assetto che il paramento murario occidentale assume. La grandezza dei blocchi, la carenza di assisa, le ammorsature dozzinali sono elementi che non si trovano nei primitivi muri della chiesa (vedi dopo). Cf. Kunze, *ib.*, 67-68. Difficile pronunziarsi, infine, sull'apparizione, lungo l'interno del muro ovest e parzialmente lungo quello nord, di una panca alta e profonda ca. 40 cm. La panca manca lungo il muro sud che, come i rapporti registrano, anche all'interno era accostato da tombe. Questo dispositivo interno, intento per accogliere persone sedute, potrebbe datarsi al tempo tardo quando ci fu il riassetto di tutta l'area occidentale? Un'identica disposizione si rinviene nella *Church III* sull'isola di Gemile, ma nel nartece: "The narthex has a 70-centimeter-wide bench, cut into the rock along the entire length ot its

a) i passaggi intercomunicanti fra la zona absidale e le due absidi laterali; b) la messa in pianta di dispositivi quale l'ambone e il solea; c) la ricostruzione dell'area centrale cupolata. Prima di affrontare questi accorgimenti architettonici, è opportuno offrire qualche informazione generale sull'edificio.

La chiesa (foto 11-12) presenta dimensioni modeste: lunghezza interna 12,40 m fino all'inizio delle absidi; larghezza complessiva di 8,82 m (la navata centrale misura 4,40 m)[39]. Rispetto alla quota dello spazio antistante ad ovest e a quella esterna a sud, il pavimento della chiesa scende da 1,10 a ca. 1,50 m; questo a dire che per la discesa in chiesa ci si serviva di due scale[40]. I muri esterni si aggirano sui 75-80 cm[41]; ad est si inspessiscono per l'apparecchio absidale. L'abside, circolare internamente con un diametro di 3,50 m e raggio di 1,90 m, conserva ancora 6 gradini dell'originale *synthronon*[42] (foto 13) ed è illuminata da una finestra, certamente bifora. In effetti, si è trovato a terra un capitello marmoreo di pilastrino di finestra (foto 14), tipico per il disegno della bifora centrale (70 per 25, alto 20 cm); le due absidiole (a nord 1,05 di diametro e 0,52 m di raggio; a sud 1,14 e 0,65 m), invece sono illuminate da una finestra — feritoia ingentilita, nel disegno dell'archetto superiore, dal riuso di frammenti laterizi (foto 15). L'esterno della sezione absidiale presenta una foggia poligonale per l'abside centrale (foto 16), mentre le due absidi laterali sono chiuse da un muro diritto. La muratura ricorda la cortina comnena della muraglia del *kastron*: impiego di blocchi (in genere di media grandezza, impiegati nei registri bassi e a sagomare all'esterno gli

---

western wall"; K. Azano, "Church III on Gemiler Ada", in *The Survey of Early Byzantine Sites in Öludeniz Area (Lycia, Turkey)*, ed. by Sh. Tsuji, Memoirs of the Faculty of Letters, Osaka Univ., 35, 1995, 73 e fig. 6. La stessa panca in muratura, ma questa volta lungo tutti i lati del nartece e dell'annesso a sud-ovest, si riscontra nella chiesa a Şeytan Körfezi: V. Ruggieri, *Il golfo di Keramos: dal tardo antico al medioevo bizantino*, Soveria Mannelli 2003, 244. Per altri casi simili nell'Illyricum , cf D. Pallas, "L'édifice cultuel chrétien et la liturgie dans l'Illyricum Oriental", *Actes du Xe Congrès Int. d'Arch. Chrétienne*, I, Città del Vaticano-Thessalonike 1984, 109 (nartece), 115 (nelle navate).

39 In pratica le navate laterali rispondono alla metà della centrale se si divide il diametro delle colonne; si ha, così, un rapporto che si avvicina a 1:2.

40 Kunze non spiega questa variazione di quota, considerando che anche la cappella adiacente a sud-ovest (citata prima e chiamata a "woman chapel") posa su una pavimentazione romana.

41 L'altezza registrata sui muri perimetrali conservati raggiunge 4.70-5.50 m (sopratutto ad est e a nord-ovest).

42 L'altezza e la pedata degli scalini si aggirano fra 25-30 cm e sintomatica è la scarsa qualità della muratura che consiste in pietre di piccola e media taglia, scaglie lapidee e frammenti di mattoni, cementato tutto con abbondante malta. Non ci sono tracce di possibile rivestimento marmoreo (?) dei gradini.

stipiti dei muri) in gran parte di riuso[43], pietre tagliate per il caso e uso considerevole di frammenti laterizi nei giunti. Il laterizio, mattone o frammento d'esso, è stato, dunque, utilizzato, benché anch'esso recuperato dai passati monumenti romani, ma mai a disegnare motivi decorativi sui paramenti.

Un'ultima nota concerne quanto resta degli affreschi che ricoprivano le pareti interne. Una larga sezione di parete affrescata s'è conservata nella parte occidentale del muro nord (lunga 2,07 e alta 1,20 m). Si tratta certamente di personaggi (santi?) in piedi, in posizione frontale con delle bande divisorie (foto 17). Il panneggio inferiore di un personaggio è raccolto in basso, puntellato da piccole perline bianche rese con gocce di calce bianca su fondo ocra scuro[44]. Da quanto discernibile sul muro, l'affresco sembra appartenere alla fine dell'XI-XII secolo.

Ritorniamo a quanto è doveroso aggiungere come accorgimenti architettonici nella pianta di Kunze. La sezione orientale, benché divisa in tre aree absidate, era unita da aperture a sud e a nord; questo a dire che i due ambienti laterali giocavano un ruolo liturgico incentrato essenzialmente sull'area absidata centrale. In effetti, le due absidiole, data la loro ristretta ampiezza, servivano come sussidiarie nella ritualità liturgica dell'edificio. Lo si voglia chiamare rispettivamente *diakonikon* e *prothe-*

---

[43] I muri perimetrali presentano quasi sempre l'impiego di questi blocchi in posa orizzontale, con ammorsature laterizie e abbondanza di malta. Le linee verticali delle absidi, come gli avancorpi murari che stringono il *templon* ricorrono, invece, ad una tecnica alternata di posa orizzontale e verticale.

[44] Per il ricamo di perline a calce sul drappeggio, calzante è l'esempio medievale licio riportato da A. Zäh, "Die Monumentalfresken von Incekemer Taş im byzantinischen Karien", *JÖB* 49 (1999), 299 e foto 14-15; a Keramos, in Caria, ancora un ottimo esempio: V. Ruggieri, *Il golfo di Keramos: dal tardo-antico al medioevo bizantino*, 350-351. Sempre nell'annesso sud della basilica a Karacaören, l'arco di passaggio verso il battistero è scandito con la stessa tecnica a gocce (presso Fethiye). Il ricorso alle gocce di calce bianca è duplice: a disegnare le bande inferiori del manto del personaggio e a decorare riquadri decorativi della banda verticale. Molto ricca è la decorazione che corre sulle due bande inferiori, sviluppata a spiegare elementi vegetali e prettamente decorativi in linea ortogonale; diversa è la riquadratura della banda del "tessuto" verticale, ove si ricorre a piccoli registri con decorazione geometrica (foto 18). L'attuale conservazione dell'affresco è pessima. Dalla nostra analisi autoptica sul minuscolo prelievo effettuato si può concludere: frammento di pellicola rosso-ocra, su intonaco biancastro poco tenace dallo spessore di 8 mm; al legante calce sono miscelati frusti vegetali. Non sembra esserci stata caduta di pellicola. Il frammento che presentiamo è un fondo rosso-ocra e il colore è stato steso da sinistra a destra con pennello grande (foto 19). In superficie si notano ombreggiature biancastre, probabilmente segno d'una leggera mano di calce (ma non si notano adesioni calcarce in superficie), o, più ragionevole, all'attacco microbiotico della zona paludosa. La sezione, invece (foto 20, si è usato l'obiettivo AF Micro Nikkor 60 mm) mostra chiaramente gli alveoli nell'impasto dell'intonaco che all'interno contiene ancora piccoli grumi di calce, frammenti di laterizio non del tutto polverizzati ed inerti grigi. La preparazione e la compatezza dell'intonaco, dunque, non sono eccellenti.

sis, questo non intacca il fatto che esse non sembra abbiano avuto uno specifico proprio altare[45]. Una siffatta disposizione risponde all'apparato centrale che taglia longitudinalmente la navata centrale. Nella pianta di Kunze, infatti, non si fa notare — benché egli ne parli nei rapporti scritti — la disposizione assiale del complesso ambone-solea-ingresso che l'edificio conserva.

Come precedentemente illustrato, la tecnica del reimpiego è imperante all'interno della pavimentazione e organizzazione dei dispositivi della navata centrale. Il pavimento conserva ancora a terra, in posa, lastre epigrafiche e elementi modanati classici posti come stipiti a terra per i tre ingressi nelle aree absidate; ancora nella sezione a terra presso l'ingresso centrale si sono conservati frammenti del pavimento ad *opus sectile*[46] (foto 21). Quasi al centro delle quattro colonne conservatesi *in situ* è stesa a terra la piattaforma per l'ambone (2,05 per 1,35 m), sicuri pezzi di riuso, nella quale sono ancora visibili gli incastri per l'apparato sovrastante[47]. Vi sono 4 incassi quadrati quasi sui limiti del lato corto[48], di 20 cm di lato e 2 incassi circolari, di 23 e 25 cm di diametro (foto 22). La ricostruzione in elevato è improba, giacché la moltitudine di rocchi di colonna rinvenibili a terra presentano diametri diversi e più grandi degli incassi[49]. Dell'ambone, tuttavia, si sono conservati due grandi frammenti.

---

[45] Qualcosa di simile è presente nella fase medievale della grande chiesa a Tristomon, Üçağiz (di prossima pubblicazione da parte di chi scrive); ancora nella chiesa di Yarım Adası: V. Ruggieri, "Katêchoumenon: uno spazio sociale", in ΕΥΛΟΓΗΜΑ, *Studies in honor of Robert Taft, S.J.*, a cura di E. Carr, S. Parenti, A. A. Thiermeyer, E. Velkovska, Roma 1993, 398-402; l'annesso sud nella basilica di Karacaören: M. Nakajima, "The Baptistery and the Chronology of Construction of the Karacaören Ada Basilica Complex", in *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey)*, 35, 1995, 97-103 e ill. 2; attinente è la chiesa medievale di Side, anch'essa a carattere cattedrale: Ruggieri, "Appunti sulla continuità urbana di Side", 113 e ss. con pianta 12.

[46] L'*opus sectile* ritorna anche nella chiesa medievale approntata nell'antico battistero della cattedrale di Xanthos: *TIB* 8, 912. Allo stato attuale non possiamo pronunciarci sulla data di questo *opus* nella nostra chiesa.

[47] Come si evince dalle foto, quella che noi chiamiamo piattaforma d'ambone (e diremo anche del solea) non è da intendere come un unico pezzo litico posto a terra. L'architetto, o capomastro che si voglia, ha avuto cura di raccogliere blocchi longitudinali della stessa pietra (o tagliarli da un unico pezzo, e questo spiega anche la diversità degli incassi nella dimensione e forma) e metterli nuovamente in opera longitudinalmente nel corpo della navata per soddisfare un requisito essenziale per lo svolgimento dei riti liturgici.

[48] I due incassi sul lato corto orientale vanno a filo della piattaforma; ci sembra probabile che questo sia segno di un taglio avvenuto sulla pietra.

[49] Sono stati rinvenuti: un rocco di colonna, alto 53 e diametro 25 cm (proconnesio); un rocco dal dm di 42; un altro di 40 cm. Inoltre s'è rinvenuta una base di colonna di 56 cm di lato e con diametro di 46 (senza contare i molti frammenti di rocchi di colonne sparsi presso il santuario e lungo tutta la navata centrale). Una grande base di colonna, invece, alta 75 con diametro di 40 cm, può appartenere ad un altro uso. Il pezzo, quasi integro e

La piattaforma superiore (foto 23), in calcare, presenta in rilievo uno stilema floreale nel cui centro si erge una croce infissa su una piccola base rettangolare, esempio di un più illustre esemplare marmoreo presente nel museo archeologico di Antalya (foto 23a). Il secondo pezzo trapezoidale, fratturato ad un angolo, invece, è un parapetto, anch'esso in calcare, con rilievo in negativo. Modanato lungo i bordi, il campo centrale conserva un bell'esempio floreale, ondulato, accompagnato da piccoli virgulti, sgraziati, la cui unica funzione è quella di riempire il campo. L'elemento nuovo è dato da una coppia molto stilizzata di pavoni, simmetricamente posti ai lati di un alto virgulto terminante con la foglia gigliata (foto 24). Riscontri vicini a questa decorazione — a parte la presenza del pavone nei parapetti d'ambone medievale[50] — non ne abbiamo trovati; quanto, invece, mostra grande interesse è la presenza dell'ambone all'interno della chiesa cattedrale. Sappiamo abbastanza bene come rari siano gli amboni medievali messi a luce dall'archeologia e come, d'altra parte, corrente fosse l'uso, in più tarda età medievale, di ricorrere

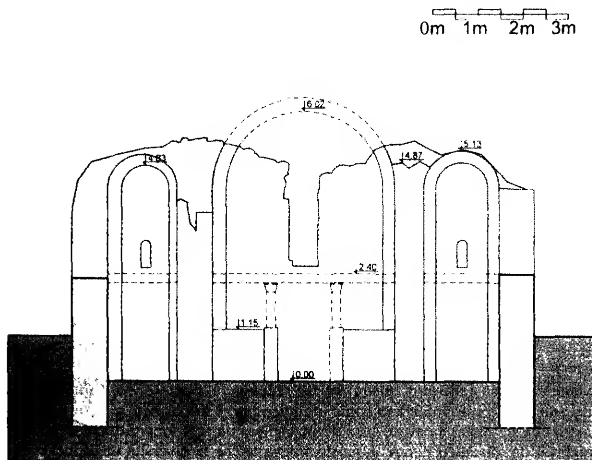


Fig. 5: La chiesa medievale, sezione trasversale.

---

con ancora i segni della punta e dello scalpello (ma non lisciato), può essere stato usato come base per l'altare nell'abside centrale.

[50] Si vedano i casi a Serrai, Izmir, Afyon, Kütaya illustrati da U. Peschlow, "Der mittelbyzantinische Ambo aus archäologischer Sicht", in *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Αθήνα 1994, 255-260.

ad amboni in legno[51]. Alla presenza dell'ambone nella disposizione della navata centrale, si aggiunge la piattaforma del solea che s'avanza verso l'ingresso del santuario.

Volessimo ricostruire un prospetto dell'ingresso al santuario che fronteggia il solea, tenendo in considerazione i pezzi e i frammenti da noi rinvenuti nell'area antistante[52], avremmo quanto abbiamo tentato di ricostruire (fig. 5). Considerando che la distanza intercorrente fra i due pilastri è di 4 m, e volendo conservare l'ampiezza del solea (1,15 m) applicandola all'ingresso centrale, avremmo la possibilità di applicare ai 2 pilastri le 2 grandi lastre romane (foto 25), in calcare ma finamente modanate, di 1,15 e 1,10 m di lunghezza e 1,15 di altezza. Le due lastre, a loro volta, sono incassate ai pilastroni[53] che creano gli stipiti d'ingresso. A nostra conoscenza non sembra vi siano stati altri considerevoli pezzi d'epoca cristiana che possano colmare la mancanza degli epistili, posti sul registro alto creato da un paio di colonnine.

Kunze accennava[54], e giustamente, che la chiesa era cupolata e che si trovarono 6 colonne: la divisione delle navate, dunque, era marcata dalle colonne con archi sovrastanti, ma era incerta la posizione delle due colonne, non *in situ*. Se volessimo dare un intercolumnio regolare (quello evidente è di 2,15 m), avremmo una cupola estremamente piccola, con una copertura che avrebbe dovuto colmare quanto resterebbe della distanza dal santuario (ca. 1,80 m). Abbiamo notato che l'andamento longitudinale della navata, e dunque degli archi sulle colonne, parte dalla semicolonna innestata sul muro occidentale; vorremmo prospettare, dunque, che le altre due colonne vadano ad appoggiarsi ai due pilastri d'ingresso al santuario, creando, in questo modo un quasi-quadrato di base alla cupola. Questa insisterebbe su una base a terra di ca. 3,80-4,00 m. creando, in questo modo, un previsto ambiente grande (il più ampio dell'intera costruzione), e mantenuto, tuttavia, nei limiti di sicurezza statica fra le colonne.

---

[51] J.-P. Sodini, "Les ambons médiévaux à Byzance: vestiges et problèmes", in *Θυμίαμα*, 303-307. Per l'ambone medievale di Antiochia di Pisidia, cf. V. Ruggieri, "La scultura bizantina nel museo archeologico di Antiochia di Pisidia (Yalvaç). Rapporto preliminare: parte II", *OCP* 71 (2005), 81-82, foto 14.

[52] Si tenga presente che almeno una delle lastre che useremo nella ricostruzione sembra sia stata usata come chiusura di una tomba all'interno della chiesa, lungo il muro sud. Come dice Kunze, tuttavia, le tombe appartengono ad una data di molto posteriore all'erezione della chiesa, la cui esistenza (di natura fondamentalmente sepolcrale) s'è protratta fin nel XV secolo.

[53] A terra giacciono: un frammento di pilastrino (foto 26) con due capi di fettuccia intrecciata — certamente medievale, e un altro pezzo, presumibilmente un frammento d'architrave antico con una modanatura riempita da foglioline.

[54] In *XIX. KST* II, 67.

Alla luce di quanto finora detto, ciò che a noi sembra importante evidenziare nell'economia dell'architettura analizzata è che l'edificio, chiesa episcopale nella città medievale, voleva ideologicamente conservare tutto l'apparato architettonico d'una chiesa d'epoca di gran lunga anteriore ad essa. L'organizzazione dello spazio angusto secondo un procedimento di posa dei vari dispositivi architettonici centrali è una intenzionale volontà di conservare immutato un certo ordine. Non siamo edotti da fonti scritte su chi potesse esser stato il committente episcopale di una siffatta disposizione — in Asia Minore non abbiamo, se non raramente, testimonianze architettoniche di questo completo arredo — ma è evidente una volontà di preservare in asse l'ambone, il solea, l'ingresso del santurio, l'altare, il *synthronon*. Questa considerazione ci porta, infine, ad una finale messa a punto d'una questione — rapporto fra architettura e liturgia — che lo stesso Sodini, nel saggio sopra citato, focalizzava. Le fonti scritte medievali ci parlano a volte dell'uso dell'ambone; vi sono testi documentari e molto più spesso i manoscritti liturgici; quest'ultimi, per la loro stessa natura, sono ripetitivi e privi di testo rubricale quando interviene l'architettura. La questione da porsi, tuttavia, non comprende solo l'ambone, quanto piuttosto tutta la segmentazione degli spazi del santuario e del suo legame con i dispositivi sopra analizzati posti al di fuori del santuario. Non è questa la sede per affrontare questo delicato problema che certamente ha avuto una differente ed elastica soluzione durante il periodo intercorso fra l'età alta e quella medievale. Non è neppure saggio affrontare questa tematica attuando delle "scorribande geografiche" e cercare di mettere insieme evidenze archeologiche limitate e sparse per tutta l'area dell'impero. Restando a Patara e considerando le nostre due chiese esaminate — purtroppo, come detto, non esiste un'affidabile monografia sull'architettura cristiana dell'intera città — possiamo, almeno inizialmente, fissare dei punti che denotano l'elasticità dell'architettura ecclesiastica nella sua evoluzione. La "Spring Basilica" è un edificio antico, con dimensioni decisamente considerevoli, che in età altomedievale ha subito un riassetto quasi completo, pur conservando le sue dimensioni di massima; la chiesa medievale è nata con le sue anguste dimensioni che lasciano presagire, anche se *a-latere*, la demografia del luogo. La Basilica ha sentito l'esigenza di apporre una cupola dopo aver sconsideratamente allargato ed allungato i pilastri (alla stregua della chiesa di Kydna); la medievale, da parte sua, esordisce già, come progetto architettonico originario, quale basilica cupolata, conservando tutti i requisiti d'una liturgia dei secoli passati. Il focus più interessante è la soluzione del cancello. La Basilica avanza considerevolmente il *templon*, lasciando tre ingressi ed allungando i vani laterali (intercomunicanti con l'abside) in linea col *templon* e con ingressi propri a ciascuno. La medievale, invece, porta il *templon* a ridosso dell'ambiente del santuario, lasciando i

suoi *pastophoria* aperti ad ovest e intercommunicanti con l'altare. Si noti, *en passant*, che in ambedue le chiese — il che significa molto per l'intelligenza di quanto si dice — *il templon* è ridotto ad una cortina, senza che vi sia l'aggetto dell'antico dispositivo (pergola o cancello che si voglia dire) che, invece, fronteggiava il solea. In altri termini, lo spazio processionale (si pensi agli "ingressi" nella liturgia eucaristica) è fortemente ridotto e racchiuso nell'unico grande ambiente che la cupola sovrastava. Appare evidente come la trasformazione architettonica, avvenuta per cause storiche, economiche e demografiche, abbia certamente influenzato lo svolgersi delle liturgie e quanto a volte poco realistiche — anche perché non contestualizzate ed analizzate — siano le supposte relazioni fra liturgia ed architettura ancora perseguiti negli studi correnti.

SUMMARY

This study illustrates the significance of the urban continuity of the city of Patara in Lycia via the analytical study of two medieval churches, the "Spring Basilica" and the church in *Kastron*. The former church has not yet been studied at all but only referred to by the archeologists who have worked the site, whereas the latter church has been excavated without, however, being subjected to a suitable architectonic and ideological evaluation. The "Spring Basilica," by its radical architectonic transformation during the High Middle Ages, witnesses to an initial shrinking of the city at that time. The second church, located within the medieval city (*kastron*), reproposes ideologically in a later period (11th c.) an ancient church whose entire architectonic and liturgical disposition is typical of the $5\text{-}6^{th}$ c. In the context of this historico-architeconic perspective the author also confronts the meaning of the liturgical changes due to those same historical forces that substantially modified the very urban plan itself.

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Ruggieri

Stefano Parenti

Un fascicolo ritrovato dell'*horologion Sinai gr. 863* (IX secolo)

Per l'ottantesimo compleanno del cardinale Eugène Tisserant (1884-1972), Juan Mateos pubblicò nel 1964 l'edizione di uno dei più antichi libri d'ore di Palestina, il *Sinai gr. 863* della prima metà del IX secolo[1]. Lo studio che accompagnava il testo era destinato a fare epoca e, come lo stesso Mateos riassumeva nelle conclusioni, l'apporto del manoscritto alla storia dell'ufficio divino risultava determinante per le origini dei τυπικά, l'evoluzione delle preghiere iniziali, il testo dell'inno Φῶς ἱλαρόν, la struttura delle singole ore e, in particolare, dei riti finali dei vespri[2]. Per dare un'idea del riscontro ottenuto, nello stesso anno Hans Quecke mise a frutto i risultati dell'edizione di Mateos per la storia dell'*horologion* copto[3], un àmbito di indagine ripreso anni dopo da Ugo Zanetti che ha utilizzato il *Sinai gr. 863* in due importanti studi sulla distribuzione dei salmi e sui "vespri bizantini" nella tradizione copta[4].

L'*horologion*, tuttavia, non era nuovo alla scienza liturgica: nel 1889 se ne era occupato A. Dmitrievskij che aveva subito messo a fuoco l'importanza del manoscritto per la storia dei τυπικά[5]. Nel 1910 le note di Dmitrievskij venivano riprese e divulgate nel manuale di Michail Skaballanovič[6] e E. P. Diakovskij utilizzava ampiamente il codice sinaitico nella

[1] J. Mateos, "Un horologion inédit de Saint-Sabas. Le Codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle)", in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. III: *Orient chrétien. 1ère partie* (ST 233), Città del Vaticano 1964, 47-76. La datazione è stata precisata anni dopo da K. Weitzmann – G. Galavaris, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Illuminated Manuscripts. Volume One: From the Ninth to the Twelfth Century*, Princeton, NJ 1990, 20-21 e tav. 14.

[2] Mateos, "Horologion de Saint-Sabas", 76.

[3] H. Quecke, "Neue griechische Parallelen zum koptischen Horologion", Mus 77 (1964), 285-294, osservazioni rifluite nel volume *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 3), Louvain 1970.

[4] U. Zanetti, "Horologion copte et vêpres byzantines", Mus 102 (1989), 237-254; "La distribution des psaumes dans l'horologion copte", OCP 56 (1990), 323-369.

[5] A. Dmitrievskij, "Что такое κανὼν τῆς ψαλμωδίας, такъ нередко упоминаемый в жизнеописании препод. Саввы Освященнаго?", *Руководство для сельских пастырей* 38 (1889), 69-73. L'articolo è consultabile presso www.mzh.mrezha.ru/DmiCanPs.pdf.

[6] M. Skaballanovič, *Толковый типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением*, I, Kiev 1910 (Mosca 1995), 331-332; sull'autore cf. P. Galadza, "Baum-

OCP 75 (2009) 343-358

sua monografia sulle "Ore minori" del *cursus* bizantino-palestinese[7]. Ai tempi in cui Mateos scriveva, la "cortina di ferro" impediva l'accesso alle pubblicazioni russe che non fossero pervenute a Roma ai tempi della missione di Cirillo Korolevskij e Eugène Tisserant[8]. Senza voler nulla togliere ai meriti di colui che resta il padre indiscusso della scuola liturgica che porta il suo nome[9], bisogna pur riconoscere che alcuni risultati decisivi conseguiti da Mateos erano già stati anticipati, a sua insaputa, dai due studiosi russi. Allo stesso tempo occorre anche prendere atto che la rivista *Руководство для сельскихъ пастырей* (*Direttive per i parroci di campagna*) non era la sede più idonea ad ospitare lo scritto con il quale Dmitrievskij dava notizia per la prima volta di un monumento liturgico così antico ed importante[10].

Nello studio pubblicato per i *Mélanges Eugène Tisserant*, Juan Mateos omise di consultare il catalogo dei manoscritti sinaitici curato da Viktor Gardthausen e così non si avvide che rispetto al 1886 il codice aveva subito una perdita, come appare per via del diverso *desinit*[11]. È cosa certa comunque, che la caduta dei fogli è avvenuta dopo il 1913, perché negli

---

stark's Kievan Contemporary, Mikhail N. Skaballanovich (1871-1931[?]): A Sketch of His Life and Heortology", in *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome 25-29 September 1998, edited by R. F. Taft & G. Winkler (OCA 265), Roma 2001, 761-775 e J. Getcha, "Les études liturgiques russes au XIXe-XXe siècles et leur impact sur la pratique", in *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, «Subsidia» 129), Roma 2004, 279-290.

[7] E. Diakovskij, *Последование Часов и Изобразительных. Историческое исследование*, Kiev 1913, XI, 13, 94-96, 120, 124-125, 132-134, 155, 159-162, 194, 283-285, 291-293. Il volume è disponibile in formato *djvu* presso www.mzh.mrezha.ru/books.htm#EPDia.

[8] Cf. C. Korolevskij, *Kniga bytija moego (le livre de ma vie)*. Mémoires autobiographiques. Texte établi, édité et annoté par G. M. Croce, V (Collectanea Archivi Vaticani 45), Città del Vaticano 2007, 580-581, *s.v.* "Institut pontifical oriental". La fotocopia dell'articolo di Dmitrievskij consultabile presso la biblioteca del Pontificio Orientale (305.2.245 int. 17) è stata ingressata l'11 marzo 1974 con il n° 104.759 come parte di un dono dell'Accademia Teologica di Kiev. Devo la puntuale informazione alla consueta cortesia di Ryszard Rączka, S.I.

[9] G. Winkler, "The Achievements of the Pontifical Oriental Institute in the Study of Oriental Liturgiology", in *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale. Atti delle celebrazioni giubilari. 15-17 ottobre 1992*, a cura di R. F. Taft e J. L. Dugan (OCA 244), Roma 1994, 115-141: 120-123; R. F. Taft, "Recovering the Message of Jesus. In Memory of Juan José Mateos Álvarez, S.J.", 15 January 1917 – 23 September 2003, OCP 71 (2005), 265-297: 269-273.

[10] Dmitrieveski, "Что такое", 69 e Diakovskij, *Последование Часов*, XI, datano il *Sinai gr. 863* all'VIII/IX secolo.

[11] V. Gardthausen, *Catalogus Codicum Graecorum Sinaiticorum*, Oxford 1886, 186: *des.* ἐξομολογουμένην σοι.

scritti di Dmitrievskij e Diakovskij si fanno precisi riferimenti alla parte oggi mancante[12].

Ad accendere di nuovo i riflettori sul piccolo *horologion* è stata invece la recente identificazione da parte di Georgi R. Parpulov del *Sinai Chest I n° 58* come parte del *Sinai gr. 863* attraverso le fotografie scattate da Kurt Weitzmann (1904-1993) e conservate in copia presso l'archivio fotografico di Dumbarton Oaks[13]. Per singolare congiuntura anche a Weitzmann, che nel 1990 insieme a Galavaris si era soffermato sull'ornamentazione dell'*horologion*, finì per sfuggire l'antica appartenenza a quest'ultimo del *Sinai Chest I n° 58*[14].

Parpulov offre del fascicolo una breve ed utile descrizione che consente di riconoscere nel *Sinai Chest I n° 58* il fascicolo di otto fogli caduto dopo il 1913 dal *Sinai gr. 863*[15]. Trattandosi di testi che permettono di completare quasi del tutto la prima sinassi post-vespertina, ho creduto utile proporre un'edizione integrale resa possibile dall'aver a mia volta rinvenuto copia delle foto di Weitzmann tra le carte non ancora catalogate che Oliver Strunk aveva donato all'archivio del monastero di Grottaferrata[16].

* * *

Per comodità del lettore ed anche di chi scrive e per offrire in questa sede l'edizione completa dell'ufficio della "prima vigilia", al testo del *Sinai Chest I, n° 58* premetto la parte già edita da Juan Mateos nel 1964[17].

---

[12] Dmitrieveski, "Что такое", 72 e Diakovskij, *Последование Часов*, 162.

[13] G. R. Parpulov, *Toward a History of Byzantine Psalters*. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Division of the Humanities in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Art History, The University of Chicago, Chicago, Ill., December 2004, published by UMI Dissertation Services, Ann Arbor, Mi, 2006, 61-62, e nota 36. Kurt Weitzman si era recato più volte in missione di studio sul Sinai negli anni 1956-1965.

[14] Weitzmann - Galavaris, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai*, 20-21, cf. L. Perria, "Libri e scritture tra Oriente bizantino e Italia meridionale", RSBN, n.s., 39 (2002) (= Giornata di studio in ricordo di Enrica Follieri, Roma, 31 maggio 2002), 157-188: 170. Si veda anche il progetto di catalogazione, poi dismesso, illustrato da L. Perria - A. Luzzi, "Manoscritti greci delle province orientali dell'impero bizantino", in *Atti del VI Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini*. Catania - Messina, 2-5 ottobre 2000, a cura di T. Creazzo e G. Strano, Catania 2004 (= Siculorum Gymnasium 57 [2004]), 667-690.

[15] Parpulov, *Byzantine Psalters*, 61-62, e nota 36.

[16] M. Petta, "Oliver Strunk a Grottaferrata", in *Remembering Oliver Strunk, Teacher and Scholar*, edited by Ch. Huemer and P. Petrobelli (Festschrift Series 21), Hillsdale, NY, [2004], 23-25.

[17] Mateos, "Horologion de Saint-Sabas", 58.

Vengono pubblicati per intero rubriche, esecuzioni responsoriali e testi innografici, anche se editi altrove o in uso nel *textus receptus*, con rimandi agli *Initia* di Enrica Follieri (IHEG)[18]. Dei Salmi si danno soltanto *incipit* e *desinit* con le frasi, troncate a giudizio dell'editore, che precedono e seguono il cambio del foglio. L'abbreviazione per sospensione Ὅτι μεθ. è sempre sciolta in Ὅτι μεθ' ἡμῶν.

Sinai gr. 863

[f. 102r] ... *Εἰς τὴν πρώτην ὀψέ.*

Δεῦτε προσκυνήσωμεν.

Τὴν ἡμέραν διελθών, εὐχαριστῶ σοι, **[f. 102v]** Κύριε, τὴν ἑσπέραν, αἰτοῦμαι, σὺν τῇ νυκτὶ εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον παράσχου μοι, σωτήρ, καὶ σῶσόν με. *γ΄* (IHEG, IV, 70).

⟨Salmodia⟩

δ΄· Ἐν τῷ ἐπικαλεῖσθαι (Ps 4).

ιβ΄· Ἕως πότε, Κύριε, ἐπιλήσῃ μου εἰς τέλος· ... ὁ ἐχθρός μου ἐπ' ἐμέ· **[f. 103r]** ἐπίβλεψον, εἰσάκουσόν μου ... ᾄσω τῷ Κυρίῳ τῷ **[f. 103v]** εὐεργετήσαντί με καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι Κυρίου τοῦ ὑψίστου (Ps 12).

κς΄· Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου· τίνα φοβηθήσομαι· ... ἐὰν παρατάξηται **[f. 104r]** ἐπ' ἐμὲ παρεμβολή ... ὅτι ἔκρυψέν με ἐν **[f. 104v]** σκηνῇ ἐν ἡμέρᾳ κακῶν μου· ... εἰσάκουσον, Κύριε, τῆς φωνῆς μου, ἧς ἐκέκραξα· (Ps 26,1-6).

Sinai Chest I, n° 58

[f. 3r] ἐλέησόν με καὶ εἰσάκουσόν μου. Σοὶ εἶπεν ἡ καρδία μου· Ἐξεζήτησέν σε τὸ πρόσωπόν μου· ... ὅτι ὁ πατήρ μου καὶ ἡ μήτηρ μου ἐγκατέλιπόν με, **[f. 3v]** ὁ δὲ Κύριος προσελάβετό με ... Πιστεύω τοῦ ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Κυρίου ἐν γῇ ζώντων. Ὑπόμεινον τὸν Κύριον· **[f. 4r]** ἀνδρίζου, καὶ κραταιούσθω ἡ καρδία σου, καὶ ὑπόμεινον τὸν Κύριον (Ps 26,7-14).

Δόξα.

---

[18] H. Follieri, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, I-V (ST 211-215bis), Città del Vaticano 1960-1966.

λʹ Ἐπὶ σοί, Κύριε, ἤλπισα, μὴ καταισχυνθείην εἰς τὸν αἰῶνα· ... ὅτι κραταίωσίς μου **[f. 4ᵛ]** καὶ καταφυγή μου εἶ σὺ ... ἐλυτρώσω με, Κύριε ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας (Ps 30,1-6).

Ὁ κατοικῶν (Ps 90), *κεῖτ(αι) εἰς τὴν ςʹ*.

Ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς (Ps 120)[19].

[5ʳ] Ἐγγισάτω ἡ δέησίς μου ἐνώπιόν σου, Κύριε· ... ὅτι τὰς ἐντολάς σου **[f. 5ᵛ]** ᾑρετισάμην ... ὅτι τὰς ἐντολάς σου οὐκ ἐπελαθόμην (Ps 118,169-176). Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε, δίδαξόν με τὰ δικαιώματά σου (Ps 118,12). γʹ

Δόξα.

⟨*Cantico*⟩

[f. 1ʳ] Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός· γνῶτε ἔθνη καὶ ἡττᾶσθε (Is 8,8-9). Ὅτι μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (Is 8,10).

Ἐπακούσατε ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (Is 8,9). Ὅτι.

Ἰσχυκότες ἡττᾶσθε (Is 8,9). Ὅτι μεθ' ἡμῶν.

Ἐὰν γὰρ πάλιν ἰσχύσητε, πάλιν ἡττηθήσεσθε(Is 8,9). Ὅτι μεθ' ἡμῶν.

Καὶ ἣν ἂν βουλὴν βουλεύσησθε, διασκεδάσει Κύριος (Is 8,10). Ὅτι μεθ' ἡμῶν.

Καὶ λόγον, ὃν ἐὰν λαλήσητε, οὐ μὴ ἐμμείνῃ ἐν ὑμῖν (Is 8,10). Ὅτι.

Τὸν δὲ φόβον ὑμῶν οὐ μὴ φοβηθῶμεν, οὐδ' οὐ μὴ ταραχθῶμεν (Is 8,12). Ὅτι.

[f. 1ᵛ] Κύριον δὲ τὸν θεὸν ἡμῶν αὐτὸν ἁγιάσωμεν, καὶ αὐτὸς ἔσται ἡμῖν φόβος (Is 8,13). Ὅτι.

Καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθότες ᾧ μὲν ἔσται ἡμῖν εἰς ἁγιασμόν (Is 8,14). Ὅτι.

Καὶ πεποιθότες ἐσόμεθα ἐπ' αὐτῷ, καὶ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ (Is 8,17). Ὅτι.

Ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία, ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός (Is 8,18). Ὅτι.

Λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει, ἴδεν φῶς μέγα (Is 9,2). Ὅτι.

Οἱ κατοικοῦντες **[f. 2ʳ]** ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς (Is 9,2). Ὅτι.

Ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱός, καὶ ἐδόθη ἡμῖν (Is 9,6). Ὅτι.

---

[19] Il copista ha omesso il rimando ai vespri, dove il Salmo 120 è trascritto per intero, cf. Mateos, "Horologion de Saint-Sabas", 56.

Οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη[20] ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ (Is 9,6). Ὅτι.

Καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος (Is 9,6). Ὅτι.

Θαυμαστὸς σύμβουλος (Is 9,6). Ὅτι.

Θεὸς ἰσχυρός, ἐξουσιαστής (9,6). Ὅτι.

Ἄρχων εἰρήνης, **[f. 2ᵛ]** πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν (Is 9,6).

Μεθ' ἡμῶν. *γ΄*

⟨*Salmodia antifonalizzata*⟩

Ἀλληλούϊα.

Στίχος· Ἐπίβλεψον, εἰσάκουσόν μου, Κύριε ὁ θεός μου· ἕως· πρὸς αὐτόν (Ps 12,4).

Ἀλληλούϊα.

Ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ τό (Ps 4,9).

* *Καὶ διέγειρόν με.*

Τῶν ἀοράτων ἐχθρῶν μου τὸ ἄϋπνον ἐπίστασαι, Κύριε, καὶ τῆς ἀθλίας σαρκός μου τὸ ἄτονον ἔγνως, ὁ πλάσας με· διὸ εἰς χεῖράς σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου. **[f. 6ʳ]** Σκέπασόν με πτέρυξι τῆς σῆς ἀγαθότητος, ἵνα μὴ ὑπνώσω εἰς θάνατον· καὶ τοὺς νοεροὺς ὀφθαλμούς μου φώτισον ἐν τῇ τρυφῇ τῶν θείων λόγων σου· * *καὶ διέγειρόν με ἐν καιρῷ εὐθέτῳ πρὸς σὴν δοξολογίαν, ὡς μόνος ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος* (IHEG, IV, 338).

Τῇ β΄ καὶ τῇ γ΄ εἰς τὸ Δόξα·

Εἰς τὸ μετανοῆσαι σπεύσωμεν, καὶ τὸν θεὸν παροργίζειν παυσώμεθα, ἀπει-**[f. 6ᵛ]**-λὴ γὰρ ἐπίκειται πάσῃ τῇ γῇ διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν· καὶ ποῦ φυγεῖν· ὅλως οὐκ οἴδαμεν, οὐδαμόθεν γὰρ ἴσχυσαν ἀποφυγεῖν οἱ Νινευεῖται εἰ μὴ μόνον τοῖς δάκρυσι καὶ νηστείαις σὺν τῇ μετανοίᾳ τὴν φωνὴν τοῦ προφήτου δεξάμενοι, καὶ ἡμεῖς μὴ παυσώμεθα κράζοντες· ἅγιε, τρισάγιε, ἐλέη-**[f. 7ʳ]**-σον ἡμᾶς.

Τῇ δ΄ καὶ τῇ παρασκευῇ εἰς τὸ Δόξα·

Ὁ δι' ἡμᾶς γεννηθεὶς ἐκ παρθένου, καὶ σταύρωσιν ὑπομείνας, ἀγαθέ, ὁ θανάτῳ τὸν θάνατον σκυλεύσας, καὶ ἔγερσιν ὑποδείξας ὡς θεός, μὴ παρίδῃς οὓς ἔπλασας τῇ χειρί σου· δεῖξον τὴν φιλανθρωπίαν σου, ἐλεῆμον, δέξαι τὴν

---

[20] Cod. ἐγεννήθη.

τεκοῦσάν σε θεοτόκον πρεσβεύουσαν ὑπὲρ ἡμῶν, **[f. 7v]** καὶ σῶσον, φιλάνθρωπε, λαὸν ἀπεγνωσμένον (IHEG, III, 17).

Τῇ ε´ εἰς τὸ Δόξα·

Ἐπὶ σοὶ χαίρει, κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, ἀγγέλων τὸ σύστημα καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος, ἡγιασμένε ναὲ καὶ παράδεισε λογικέ, παρθενικὸν καύχημα, ἐξ ἧς θεὸς ἐσαρκώθη καὶ παιδίον γέγονεν ὁ πρὸ αἰώνων ὑπάρχων θεὸς ἡμῶν· τὴν γὰρ σὴν μήτραν θρόνον ἐποίησε **[f. 8r]** καὶ τὴν σὴν γαστέρα πλατυτέραν οὐρανῶν ἀπειργάσατο. Ἐπὶ σοὶ χαίρει, κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, δόξα σοι (IHEG, I, 515).

Τῇ παρασκευῇ (sic) *εἰς τὸ Δόξα·*

Εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος πρέπει τοῖς ἁγίοις, ξίφεσί γὰρ ἔκλιναν τοὺς αὐχένας διὰ σὲ τὸν κλίναντα οὐρανοὺς καὶ καταβάντα· ἐξέχεαν τὸ αἷμα αὐτῶν διὰ σὲ τὸν κενώσαντα ἑαυτὸν καὶ μορφὴν **[f. 8v]** δούλου λαβόντα· ἐταπεινώθησαν ἕως θανάτου, τὴν πτωχείαν σου μιμούμενοι, ὧν ταῖς εὐχαῖς, κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου, ὁ θεός, ἐλέησον ἡμᾶς.

* *Καὶ διέγειρόν με.*

⟨*"Versetti"*⟩

Ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ μεσημβρίας διηγήσομαι καὶ ἀπαγγελῶ τὰ θαυμάσιά σου, Κύριε (Ps 54,18). *γ´*.

Μὴ παραδῷς τοῖς θηρίοις ψυχὴν ἐξομολογουμένην σοι (Ps 73,19) [................]

* * *

La "Prima ora della notte", ora quasi del tutto restituita, ricalca fedelmente la struttura delle altre sinassi del *Sinai gr. 863*, ma è con la "Prima del giorno"[21] che mostra più stretta affinità, come si può costatare dalla tabella comparativa:

Εἰς τὴν πρώτην ὥραν τῆς ἡμέρας	*Εἰς τὴν πρώτην ὀψέ*
Gloria	
Padre nostro	
Venite adoremus	*Venite adoremus*

[21] Ed. Mateos, "Horologion de Saint-Sabas", 48-50.

Tropario Ἡ νὺξ παρῆλθεν, ...	Tropario Τὴν ἡμέραν διελθών, ...
Sal 5 Sal 45 Sal 66 Sal 69 Sal 89 Sal 91 Sal 100 Sal 112	Sal 4 Sal 12 Sal 26 Gloria Sal 30, 1-6 Sal 90 Sal 120 Sal 118,169-176. 12 Gloria
	Cantico di Isaia
Alleluia + Tropario dell'Ora Gloria + tropario variabile	Alleluia + Tropario dell'Ora Gloria + tropario variabile
Versetti salmici	Versetti salmici
Trisagion Credo Padre nostro	[....................]

La "Prima ora della notte" inizia direttamente dai versetti di invitatorio (*Venite adoremus* / Δεῦτε προσκυνήσῶμεν) e, come la "Prima ora del giorno", prosegue con un inno debitamente adattato al momento della giornata:

Εἰς τὴν πρώτην ὥραν τῆς ἡμέρας	*Εἰς τὴν πρώτην ὀψέ*
Ἡ νὺξ παρῆλθεν, εὐχαριστῶ σοι, Κύριε, τὴν ἡμέραν, αἰτοῦμαι, εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον παράσχου μοι, σωτήρ, καὶ σῶσόν με.	Τὴν ἡμέραν διελθών, εὐχαριστῶ σοι, Κύριε, τὴν ἑσπέραν, αἰτοῦμαι, σὺν τῇ νυκτὶ εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον παράσχου μοι, σωτήρ, καὶ σῶσόν με.

Come per l'Ora Prima anche la salmodia propria dell'Ora notturna è scelta su base tematica[22]: il Salmo 4 parla del sonno e del riposo (v. 9), il Salmo 12,4 chiede la liberazione dal sonno che conduce alla morte, il Salmo 26 acclama Dio come luce che scaccia la paura (v. 1), il Salmo

[22] La salmodia dell'Ora Prima ruota prevalentemente intorno al termine πρωΐ: Salmi 5,4ab; 45,6b; 89,5b-6a,14a; 91,3a; 100,8a (εἰς τὰς πρωΐας). Il Sal 112,3 parla del sorgere del sole, ma i Sal 66 e 69 sembrano di riempimento.

30,1-6 esprime l'affidamento a Dio nel pericolo, come il successivo Salmo 90 che chiede inoltre la liberazione dalla "paura della notte" (v. 5a). La menzione della "luna di notte" (v. 6) rende adatto anche il Salmo 120 e il Salmo 118, 169-176 (*Taw*), nonostante le apparenze, è un canto di lode (vv. 171a, 175a), come avviene per l'ultimo Salmo in tutte le sinassi orarie del *Sinai gr. 863*[23].

Una salmodia quasi identica è nota anche alla "Lampada delle Tenebre", trattato liturgico copto in parte inedito di Abû-l-Barakât († 1321)[24], che riferisce dell'uso dei Greci (*al-Rûm*) i quali "nelle loro sette preghiere [*i.e.* sinassi orarie] recitano 80 Salmi ... a compieta i Salmi 4, 6, 12, 24, 26, 30, 90, 120"[25]. L'elemento che differenzia sensibilmente la salmodia della "Prima ora della notte" dalle altre Ore dell'*horologion* del Sinai è la divisione in due unità concluse dall'Alleluia, come avviene nell'*hexàpsalmos* del mattutino e dell'*apodeipnon* dell'attuale rito bizantino, segno di una possibile strutturazione tardiva. Alcuni dei Salmi sono presenti nelle sinassi post-vespertine o notturne di più tradizioni liturgiche d'Oriente:

Sinai gr. 863	*Abû-l-Barakât*	*Armena*	*Siro-occident.*	*Bizantina*
4	4	4	4	4
	6	6		6
12	12	12		12
	24			24
26	26			
30, 1-6	30			30
90	90		90	90
120	120		120	
118,169-176	118, 169-176			

Le comunità ascetiche di Cappadocia nel IV secolo per le quali s. Basilio († 379) aveva scritto le *Regole più ampie*, recitavano a compieta il solo Salmo 90[26], come più tardi in Gallia meridionale prescrive la *Regola per i monaci* [CPL 1844] di s. Aureliano vescovo di Arles (523-551)[27]. Nonostante le origini cappadoci, la tradizione armena ignora il Salmo 90 a compieta, un ufficio attestato per la prima volta nel commentario di

[23] Mateos, "Horologion de Saint-Sabas", 69.

[24] Zanetti, "La distribution des psaumes", 326-327 rende meglio il titolo dell'opera traducendo liberamente "La lampe des ténèbres pour éclairer (l'intelligence) du service (liturgique)".

[25] *Ibid.*, 349-350.

[26] *Regulae fusius tractatae* 37, PG 31, 1016.

[27] *S. Aureliani Regula ad monachos*, PL 68, 395B; in proposito cf. anche R. F. Taft, *La liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'Ufficio Divino e il suo significato per oggi*, Roma 2001, 144 e nota 38.

Step'anos Siwnec'i (*ca.* 680-735)[28]: egli cita invece il Salmo 4 e ricorda ai suoi lettori che in altri luoghi vi era l'uso di impiegare salmi diversi[29].

La terna dei Salmi 4, 90, 120 è nota alla tradizione siro-occidentale (*sûttorô*)[30] e potrebbe rappresentare un primo esempio di sintesi tra l'uso cappadoce di Basilio (Sal 90) e quello armeno (Sal 4) di sicura derivazione antiochena e/o hagiopolita. A questo primo nucleo già tra il VII e l'VIII secolo, come attesta Step'anos Siwnec'i, sono stati aggiunti altri Salmi che riprendono il tema principale della sicurezza fisica e spirituale durante il riposo della notte proprio della compieta. Il Salmo 30,1-6 è prescritto "ad completorios" dalla Regola di s. Benedetto (*ca.* 540) insieme ai Salmi 4, 90 e 133[31]. Il Salmo 118, 169-176 in funzione dossologica che incontriamo nel nostro horologion e nella "Lampada delle tenebre" è anche presente nell'ufficio notturno siro-occidentale, maronita del Tikrit ed etiopico[32].

Il confronto tra il *Sinai gr. 863* e il *Torino B.VII.30, horologion* copiato in Italia meridionale verso la fine del IX secolo[33], evidenzia il processo di riduzione dei Salmi a sei unità sotto l'influsso dell'*hexàpsalmos* dell'*orthros*, attraverso una serie di testimoni intermedi, dal codice italo-greco *Erlangen A2* del 1025[34] alla "Lampada delle tenebre" di Abû-l-Barakât

---

[28] M. D. Findikyan, *The Commentary of the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735)*. Critical Edition and Translation with Textual and Liturgical Analysis (OCA 270), Roma 2004, 499.

[29] *Ibid.*, 500.

[30] A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910, 156; A. Cody, "L'office divin chez les Syriens Jacobites. Leur Eucharisties épiscopales et leur rite de pénitence. Description des cérémonies avec notes historiques", POC 19 (1969), 293-319: 305.

[31] *La Règle de Saint Benoît*, II (Ch. VIII-LXXIII), traduction et notes par A. De Vogüé, texte et concordance par J. Neufville (SC 182), Paris 1972, 532: "Ad completorios uero cotidie idem psalmi repetantur, id est quartum, nonagesimum et centesimum tricesimum tertium". La Compieta benedettina passa poi nel rito romano, cf. *Breviarium Romanum. Editio Princeps (1568)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di M. Sodi – A. M. Triacca (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 3), Roma 1999, 107-108.

[32] J. Mateos, "Office de minuit et office du matin chez s. Athanase", OCP 28 (1962), 173-180: 176-178; Id., "L'invitatoire du nocturne chez les Syriens et les Maronites", OS 2 (1966), 353-366: 356-357.

[33] S. Parenti, "Nota sul Salterio-Horologion del IX secolo Torino, Biblioteca Universitaria B. VII. 30", BBGG, III s. 4 (2007), 275-287, ristampato in S. Parenti, *A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi* (Monumenta, Studia, Instrumenta Liturgica 52), Città del Vaticano 2009, 103-113.

[34] *Erlangen A2*, 48v-52v *inc.* Ἀποδείπνια σὺν θεῷ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς. Si osservi la persistenza del Sal 120, che in Italia meridionale è possibile incontrare ancora nel corso del XVI secolo, cf. *Vaticano gr. 2012*, f. 93r. Sul codice di Erlangen cf. E. Velkovska, "A Liturgical Fragment in Majuscule in Codex A2 in Erlangen", in *Στέφανος. Studia byzantina ac slavica Vladimíro Vavřínek ad annum sexagesimum quintum dedicata* [= Byzantinoslavica 56 (1995)], Praga 1995, 483-492.

(† 1321), con una singolare oscillazione tra i Salmi 6 e 24, sottomultiplo e multiplo di 12:

Sinai gr. 863	*Abû-l-Barakât*	*Erlangen A2*	*Torino B.VII.30*	*Textus receptus*
4	4	4	4	4
	6	6	6	6
12	12	12	12	12
	24	24	24	24
26	26	26		
30, 1-6	30 [1-6?]	30, 1-6	30, 1-6	30
90	90	90	90	90
120	120	120		
118, 169-176	118, 169-176			

La tradizione "basiliana" continuava nella *pannychis*, vigilia parziale post-vespertina del *cursus* cattedrale di Costantinopoli, che iniziava con il Salmo 90[35]. Alcuni tempi liturgici e typikà monastici italo-greci del XII secolo fanno iniziare la Compieta direttamente dal Salmo 90, omettendo così del tutto la salmodia[36].

* * *

Il cantico di Isaia (Is 8,8-10.12-14.17b-18; 9,2-6)[37] con il ritornello scritturistico (8, 8,9) è una struttura responsoriale, come il προκείμενον bizantino o il μεσῴδιον palestinese[38], conclusa da una triplice ripetizione del ritornello e non dal *Gloria* come nel *textus receptus*[39]. Normalmente il

[35] M. Arranz, "Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts", OCP 40 (1974), 314-343; 41 (1975), 119-139.

[36] Cf. *typikòn* di Messina (*ante* 1149), ed. M. Arranz, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine* (OCA 185), Roma 1969, XLIX; *typikòn* del monastero della Nuova Odigitria del Patir di Rossano conservato nel codice *Jena Thüringer Universität, G.B.q.6* (a. 1152/1182), f. 53v; *typikòn* del monastero di S. Nicola di Casole presso Otranto nel *codice Torino, Biblioteca Nazionale Centrale C III 17* (a. 1173), f. 46v, cf. Dmitrievskij, I, 814.

[37] *Isaias*, edidit J. Ziegler (Septuaginta. vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XIV), Göttingen 1983, 151-152, 153 154-156.

[38] J. Mateos, *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. Étude historique* (OCA 191), Roma 1971, 7-13, 133-134; S. Parenti, "Mesedi – Μεσῴδιον", in *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, edited by H.-J. Feulner, E. Velkovska and R. F. Taft, SJ (OCA 260), Roma 2000, 543-555, ristampato in Parenti, *A Oriente e Occidente di Costantinopoli*, 91-103.

[39] *Ὡρολόγιον τὸ μέγα*, Atene 2005, 207. Un *Gloria* parassitario è stato aggiunto anche alla fine del canto del *Dirigatur* (Sal 140,1) della Liturgia dei Presantificati nelle edizioni in lin-

testo del cantico, con la semplice intestazione Προφητεία Ἰσαΐου, si trova in appendice ai Salteri hagiopoliti del IX secolo come i *Sinai gr. 30, 31* e *32*, quest'ultimo copiato sul Sinai[40]. Anche il cantico deve appartenere al nucleo antico dell'Ora visto che si ritrova nella tradizione armena almeno dalla prima metà dell'VIII secolo[41] e nella tradizione copta[42]. Michael Findykian fa notare che il testo armeno del *Žamagirk'* (Libro delle Ore) è stato tradotto direttamente dal testo liturgico greco senza fare ricorso alla versione greca di Isaia[43]. Negli *horologia* slavi di tradizione studita la compieta prende il nome dall'*incipit* greco del cantico (Мефимон)[44], uso attestato anche nel lezionario evangelico *Vaticano sl. 4* (Serbia, XIV secolo)[45] e nel *Vaticano gr. 2012*, manuale liturgico italo-greco della seconda metà del '500[46].

* * *

Come nelle altre Ore la sezione strettamente salmodica è seguita da una salmodia responsoriale conclusa dal "Gloria" e da due tropari, uno fisso e l'altro variabile secondo il giorno della settimana. Rispetto alle altre sinassi orarie la salmodia responsoriale della "Prima ora della notte" non attinge i versetti dallo stesso Salmo[47]; ha però in comune il processo

---

gua greca, mantenuto anche in quelle più recenti e corrette, come nello *Ἱερατικόν. Γ', περιέχον ἅπασαν τὴν ἀκολουθίαν ... καὶ τὴν Θείαν Λειτουργίαν τῶν Προηγιασμένων...*, Monte Athos 2001, 77. I libri slavi di recensione volgata, al contrario, hanno conservato inalterata la struttura responsoriale, cf. *Слоужéбникъ*, Roma 1956, 433-435.

[40] *Sinai gr. 30*, ff. 399r-400v, *Sinai gr. 31*, ff. 265r-266r, *Sinai gr. 32*, ff. 406v-407r (testo lacunoso), sui codici *Sinai gr. 30* e *31* cf. Weitzmann – Galavaris, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai*, 15-17. Altri due salteri palestinesi del IX secolo, *Sinai gr. 29* e *33*, mutili all'inizio e alla fine, sono inutilizzabili.

[41] Findikyan, *Commentary*, 503, 505-506.

[42] O. H. E. Burmester, "The Canonical Hours of the Coptic Church", OCP 2 (1936), 78-100: 95; cf. anche Quecke, *Untersuchungen*, 33.

[43] Findikyan, *Commentary*, 505-506.

[44] E. E. Sliva, "Часословы студийской традиции в славянских списках XIII-XV веков (классификация по особенностям состава)", *Труды Отдела древнерусской литературы* 51 (1999), 91-106: 95, ma cf. anche Diakovskij, *Последование Часов*, 168-170.

[45] Sul quale cf. la scheda di E. Velkovska in *I Vangeli dei Popoli. La Parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, a cura di F. D'Aiuto, G. Morello, A. M. Piazzoni, Città del Vaticano 2000, 286-288.

[46] *Vaticano gr. 2012*, f. 93r: Ἀρχὴ τοῦ ἀποδειπνίου τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς ὅποια ἔστι τὰ Μεθημώνια.

[47] Sal 142 a Prima, Sal 50 a Terza, Sal 55 a Sesta, Sal 22 a Nona: Mateos, "Horologion de Saint-Sabas", 49, 50-51, 52, 53.

detto di "antifonalizzazione" per il quale una salmodia responsoriale viene ad acquisire la dossologia "Gloria al Padre..." e uno o più tropari:[48]

A. Struttura responsoriale

Alleluia
    Versetto di Salmo
Alleluia
    Versetto di Salmo

B. Processo di "antifonalizzazione"

Akroteleution del tropario dell'Ora
Tropario fisso dell'Ora
Gloria al Padre ...
Tropario variabile del giorno della settimana
Akroteleution del tropario dell'Ora

Il tipo di esecuzione della parte innografica è analogo alla forma prevista da un altro antico *horologion* del IX secolo, il *Sinai gr. 864*, per un *kathisma* dell'Ora di Mezzanotte[49]. Il tropario fisso riassume i temi abituali della compieta, mentre il tropario variabile che segue la dossologia ricalca il primo dei cicli di commemorazioni quotidiane presente nell'*oktoechos*, diverso dal sistema conosciuto a Costantinopoli almeno dai tempi di Michele Psello († *post* 1081):[50]

[48] Sull'"antifonalizzazione" della salmodia responsoriale rimando a R. F. Taft, "Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition", Collapse, in *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*, ed. by H. W. Attridge and M. E. Fassler (Society of Biblical Literature, Symposium Series 25), Atlanta 2003, 7-32: 28.

[49] *Livre d'Heures du Sinaï (Sinaiticus graecus 864)*. Introduction, texte critique, traduction, note et index par Sœur Maxime (Leila) Ajjoub, avec la collaboration de J. Paramelle (SC 486), Paris 2004, 240. La lettura del commento liturgico suscita però numerose riserve: cf. in proposito la recensione a cura dello scrivente sugli OCP 72 (2006), 266-269.

[50] K. Snipes, "An Unedited Treatise of Michael Psellos on the Iconography of Angels and on the Religious Festivals celebrated in Each Day of the Week", in *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75*, Arethusa, Buffalo, New York 1988, 189-205. Sulle commemorazioni settimanali cf. anche E. Velkovska, "The Liturgical Year in East", in *Handbook for Liturgical Studies*, V: *Liturgical Time and Space*, ed. A.

Giorno	*Palestina*	*Costantinopoli*
Lunedì	Penitenziale	Angeli
Martedì	Penitenziale	Giovanni Battista
Mercoledì	Croce	Madre di Dio
Giovedì	Madre di Dio	Apostoli
Venerdì	Croce	Croce
Sabato	Santi	Santi

I tropari della "Prima ora della notte" provengono dal ciclo settimanale degli otto modi[51], sembrano appartenere tutti al modo quarto plagale e sono in parte presenti nello "stichero-kathismatarion" *Sinai gr. 1593* della fine del IX secolo, nella categoria dei *kathismata theotokia* (Ὁ δι' ἡμᾶς γεννηθεὶς ἐκ παρθένου ... e Ἐπὶ σοὶ χαίρει, κεχαριτωμένη...)[52]. Senza aver condotto una indagine a tappeto, ho rinvenuto l'inno per il sabato — che l'*horologion* assegna erroneamente al venerdì — tra le στιχηρὰ τοῦ στίχου del "tropologion" *Sinai gr. 777* (XI sec.) e del *Sinai gr. 795*, *oktoichos* del XII secolo[53], mentre per l'inno, probabilmente inedito[54], prescritto al lunedì e martedì (Εἰς τὸ μετανοῆσαι σπεύσωμεν...), la pertinenza all'*oktoichos* è soltanto ipotetica ma non inverosimile. A tale proposito non sarà fuori luogo ricordare in questa sede che le permanenti difficoltà di accesso ai fondi sinaitici scoperti nel 1975[55] rappresentano ormai una grave ipoteca sullo studio e su ogni nuova acquisizione o ipotesi di ricerca riguardante la storia delle tradizioni liturgiche palestinese e hagiopolita in lingua greca[56].

J. Chupungco, Collegeville, MN 2000, 157-176: 169-170; O. A. Kraševinnikova, "К истории формирования седмичных памятей октоиха", *Богословские труды* 32 (1996), 260-268.

[51] S. S. R. Frøyshov, "The Early Development of the Liturgical Eight-mode System in Jerusalem", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 51/2-3 (2007), 193-203

[52] *Sinai gr. 1593*, ff. 95v-96r. Sul codice, al quale in origine appartenevano anche il *Sinai gr. 776* e il *British Library, Add. 26.113*, cf. H. Husmann, "Hymnus und Troparion. Studie zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion", *Jahrbuch der Staatlichen Instituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz* 1971, 33-34.

[53] *Sinai gr. 777*, f. 49r, *Sinai gr. 795*, f. 69r; sui codici cf. Husmann, "Hymnus und Troparion", 34, 40-41.

[54] In mancanza di un repertorio aggiornato mi attengo a Follieri, *Initia Hymnorum*.

[55] Holy Monastery and Archdiocese of Sinai, *The New Finds of Sinai*, Atene 1999, da consultare tenendo conto delle osservazioni di P. Géhin – S. Frøyshov, "Nouvelles découvertes sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs", REB 58 (2000), 167-184.

[56] Per il momento sono disponibili soltanto lo studio di S. G. Engberg, "Prophetologion manuscripts in the 'New Finds' of St. Catherine's at Sinai", *Scriptorium* 57 (2003), 94-109 e

L'ultimo elemento proprio dell'Ora sono i "versetti salmici" o, piuttosto, la "litania salmica" monastica presente anche nelle altre Ore, analoga al *Capitellum* degli uffici in Gallia al tempo di Cesario di Arles (*ca.* 470-542) e del concilio di Adge del 506[57]. Sempre per analogia con le altre sinassi, a conclusione si dovrebbe trovare il gruppo delle preghiere finali con il Trisagion e il Padre nostro[58].

* * *

Grazie alle foto scattate da Kurt Weitzmann al *Sinai Chest n° 58*, antico fascicolo XV del *Sinai gr. 863*, e grazie alle pazienti e fruttuose ricerche di Georgi R. Parpulov, è stato possibile recuperare quasi integralmente la "Prima Ora della notte" di uno dei più antichi *horologia* in lingua greca attualmente disponibili. Per la storia della preghiera oraria nei monasteri di Palestina la ri-scoperta del fascicolo, che Dmitrievskij e Diakovskij analizzarono quando era ancora parte del codice principale, consente di ampliare o di meglio precisare i risultati raggiunti da Juan Mateos nel 1964.

Anzitutto si pone in evidenza la simmetria nei contenuti esistente tra la "Prima Ora del giorno" e la "Prima Ora della notte". Ambedue le sinassi sono state elaborate a partire da un concetto più astronomico che teologico: come i Salmi di Prima insistono sul mattino (πρωΐ) quelli di Compieta insistono sull'idea della notte e dei pericoli ad essa legati. A differenza delle altre Ore, le due "Prime" mancano di un qualsiasi aggancio al Nuovo Testamento o alla storia della salvezza, dunque sono vere e proprie preghiere del mattino e della sera. Non è escluso, anzi, che l'Ora Prima, la cui più antica testimonianza in un *mileu* di lingua greca viene dal primo libro delle Grandi Catechesi di s. Teodoro Studita (*ante* 798)[59], sia stata introdotta nel *cursus* orario ad imitazione della preesistente Ora Prima notturna[60].

A livello strutturale la "Prima Ora della notte" ricalca fedelmente lo schema di base delle altre Ore, rivelando nella divisione della salmodia in due gruppi conclusi dal Gloria un possibile influsso dell'*hexàpsalmos*

l'edizione di A. K. Kazamias, *Ἡ θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου καὶ τὰ νέα Σιναϊτικὰ χειρόγραφα*, Thessalonike 2006.

[57] Ho trattato le origini dei "versetti salmici" finali delle Ore, compreso il Καταξίωσον Κύριε dei vespri, in Parenti, "Nota sul Salterio-Horologion" 284.

[58] Cf. Mateos, "Horologion de Saint-Sabas", 50, 51, 53, 54, 58.

[59] J. Leroy, "Le cursus canonique chez saint Théodore Studite", EL 68 (1954), 5-19: 6-13.

[60] Aggiungo l'ipotesi al *dossier* messo insieme da R. F. Taft, "*Quaestiones disputatae* in the History of the Liturgy of the Hours: the Origins of Nocturns, Matins, Prime", *Worship* 58 (1984), 130-158.

del mattutino. L'*horologion* sinaitico testimonia anche un deciso processo di "antifonalizzazione" della salmodia responsoriale, insieme all'incidenza del ciclo settimanale di commemorazioni e alla distribuzione nelle singole sinassi di inni secondo il sistema ottomodale. La perdita — questa volta forse davvero irreparabile — dei rimanenti fascicoli dell'antico *horologion* sinaitico, ci priva della possibilità di sapere quale sinassi veniva dopo la "Prima Ora della notte", anche se la presenza all'epoca di un secondo ufficio notturno appare più o meno scontata. Più importante, invece, sarebbe conoscere se al secondo ufficio notturno seguiva una terza sinassi notturna oppure si passava direttamente ad un ufficio misto notturno/mattinale come è il caso dell'attuale *orthros* bizantino[61]. Ancora un segreto del Sinai.

SUMMARY

This study shows that the ninth-century Sinai gr. 863 Horologion — a witness of primary importance in the history of the liturgy of the hours in the monasteries of Palestine — was known to Russian scholars from the last century, well before the edition published in 1964 by Juan Mateos, SJ. The recent report by Georgi R. Parpulov on the finding of a lost quire, which is being published here in this article, enables an almost complete reconstruction of the office of the "First Vigil of the Night". A liturgico-structural analysis conducted according to the method of comparative liturgy points out very similar techniques of construction between the "First Vigil of the Night" and the "First Hour of the Day" present in the same Horologion. Such discoveries lead to the formulation of a working hypothesis that in Palestine the First Hour was the result of a symmetrical imitation of the "First Vigil" — or First Hour — "of the Night".

Facoltà di Liturgia
Pontificio Ateneo S. Anselmo
Roma

Stefano Parenti

[61] Cf. J. Mateos, "Quelques problèmes de l'orthros byzantin", POC 11 (1961), 17-35: 30-31.

Mark M. Morozowich

A Palm Sunday Procession in the Byzantine Tradition?

A Study of the Jerusalem and Constantinopolitan Evidence[1]

Introduction

Palm Sunday in the Byzantine liturgical tradition celebrates Jesus' triumphal entry into Jerusalem with joy and festivity. The Melkite liturgical tradition even includes a procession as a part of their Palm Sunday liturgical commemoration making the other Byzantine Churches seem staid in comparison. What is the origin of this procession? Was there a Palm Sunday procession in Constantinople? The simple answer is yes. This procession is a part of the Byzantine liturgical tradition: the sources clearly provide substantial accounts of a procession through the centuries in Constantinople. This study will present and analyze the Palm Sunday processional evidence in Constantinople and also in Jerusalem in order to have a complete understanding of this wonderful forgotten tradition.[2] An examination of the varying times, stations, and lections for

---

[1] Abbreviations utilized:

Baldovin, *Christian Worship* = J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (OCA 228) Rome 1987.

Égérie, *Journal de Voyage* = Égérie, *Journal de Voyage (Itinéraire)*, Introduction, texte critique, traduction, notes index et cartes par P. Maraval (SC 296) Paris 1982.

Mango, *Studies on Constantinople* = C. Mango, *Studies on Constantinople*, Great Yarmouth, Norfolk, Great Britain 1993.

Mateos, *Typikon* I, II = J. Mateos (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix 40, Xe siècle*, vol. I, *Le cycle des douze mois*, (OCA 165) Rome 1962; vol. II, *Le cycle des fêtes mobiles* (OCA 166) Rome 1963.

Papadopoulos-Kerameus = A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, Vol. 2, St. Petersburg 1894.

Parenti-Velkovska, *Barberini gr. 336* = S. Parenti & E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana (BELS 80) Rome 2000.

Pseudo-Kodinos = Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, ed. J. Verpeaux, Paris 1966.

Wilkinson, *Egeria* = J. Wilkinson, translator, *Egeria's Travels*. Third edition, London 1999.

Vogt, Texte I = A. Vogt, ed., *Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète*, texte I, Paris 1935.

[2] See also А. Дмитриевский, "Хождение патриарха Константинопольского на жребяти в неделю ваий в IX и X веках," in *Сборник Статей в честь Академика Алексия Ивановича Соболевского*, Leningrad 1928, 69-76.

OCP 75 (2009) 359-383

this procession provide copious details while also provoking theological insights. Particular attention will be paid to issues regarding the characterization of this type of liturgy as nothing more than a historicizing and mimetic approach to liturgy. The sources provide important interpretive clues to aid our appreciation of this type of liturgy and provoke reflection upon our modern conceptualization of liturgy.

Urban Liturgy

The urban character of late antique Christian liturgy portrays a dynamic community unbounded by the walls of buildings. The pageantry of imperial ceremonies, as widely known, influenced Christian liturgy in many ways. The early empire, with its close attachment to the church, distinctly molded Roman, Jerusalem and Constantinopolitan liturgy. This study focuses upon Jerusalem and Constantinople with special attention to the cathedral and imperial Constantinopolitan celebrations. The splendid and rich characteristics of Constantinopolitan liturgy with its imperial participation and the striking urban character of its celebration in the streets surprise the novice student of Byzantine liturgy. This processional liturgy does not exclude the use of church buildings for the celebration of the liturgy; rather, liturgy was conceived as something more than an activity delimited by the confines of a particular building. Liturgy often took place in the open streets with songs and petitions filling the air as the Christians processed from church to forum and back to church again. John Baldovin's study, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, provides a general study of processional liturgy in three of the great liturgical centers of Christendom: Jerusalem, Rome, and Constantinople.[3] Baldovin's general overview of the Constantinopolitan liturgical processions provides an ample summary:

> It is important to note, moreover, that fifth-century processions using antiphonal psalmody were not so much discrete liturgical entities as they were a part of the whole urban pattern of worship. The liturgy *in* the city was the liturgy *of* the city. The average worshipper did not so much "go to mass" as participate in the worship-life of the city as it unfolded. There can be little doubt that on the basis of fifth-century evidence, as well as that of the tenth century, liturgical processions were part and parcel of this urban worship-life.[4]

---

[3] Baldovin, *Christian Worship*.

[4] Baldovin, *Christian Worship*, 211.

This ethos of liturgy involved the entire city by demonstrating the faith of the people as they processed through the streets while chanting. This striking description of processional liturgy provides a context for understanding the Hagiopolite (Jerusalem) and Constantinopolitan Palm Sunday processions and assists the reader in concretizing the Palm Sunday procession within its liturgical period in history.

Diary of Egeria

The famous *Diary of Egeria*, the work of a fourth century nun, provides detailed descriptions of the services in Jerusalem and in particular for Palm Sunday.[5] Her copious details provide a good overview of the Palm Sunday celebrations in the fourth century. For the purposes of this study, this extract only treats the afternoon services with its processional liturgy and does not include the entire liturgical program of Palm Sunday:

XXXI At one o'clock all the people go up to the Mount of Olives, that is, to Eleona, in the church. The bishop is seated, and they say hymns and antiphons suitable to the day and to the place, and similarly readings. And when three o'clock approaches, they go up with hymns and sit down at the Imbomon, the place from which the Lord ascended into heaven. For all the people are always bidden to sit when the bishop is present; except for the deacons who remain standing the whole time. And there too they say hymns and antiphons suitable to the place and to the day, similarly interspersed with readings and prayers.[6]

XXXI. 1. Hora ergo septima omnis populus ascendet in monte Oliueti, id est in Eleona, in ecclesia; sedet episcopus, dicuntur ymni et antiphonae apte diei ipsi uel loco, lectiones etiam similiter. Et cum ceperit se facere hora nona, subitur cum ymnis in Inbomon, id est in eo loco, de quo ascendit Dominus in caelis, et ibi seditur; nam omnis populus semper presente episcopo iubetur sedere, tantum quod diacones soli stant semper. Dicuntur et ibi ymni uel antiphonae aptae loco aut diei: similiter et lectiones interpositae et orationes.[7]

2. At five o'clock the passage is read from the Gospel about the children who met the Lord with branches and palms, saying; "Blessed is He who comes in the name of the Lord." At this the bishop

2. Et iam cum coeperit esse hora undecima, legitur ille locus de euangelio, ubi infantes cum ramis uel palmis occurrerunt Domino dicentes: *"Benedictus, qui uenit in nomine Domini."* Et

[5] The standard text is Égérie, *Journal de Voyage*. For an English translation see Wilkinson, *Egeria* II. For a detailed discussion of her identity see P. Maraval's, "Introduction," in Égérie, *Journal de Voyage*, 16-27.

[6] Adapted from Wilkinson, *Egeria*, 151.

[7] Égérie, *Journal de Voyage*, 272, 274.

and all the people rise from their places, and start off on foot from the summit of the Mount of Olives. All of the people go before him with hymns and antiphons, all the time repeating: "Blessed is He who comes in the name of the Lord."[8]

statim leuat se episcopus et omnis populus, porro inde de summo monte Oliueti totum pedibus itur. Nam totus populus ante ipsum cum ymnis uel antiphonis respondentes semper: *"Benedictus, qui uenit in nomine Domini."*[9]

3. And all the children in this area, even those who are too young to walk, are carried by their parents on their shoulders. Everyone is carrying branches, either of palm or olive, and they escort the bishop who is escorted in the same type that the people did when once they went down the hill with the Lord.[10]

3. Et quotquot sunt infantes in hisdem locis, usque etiam qui pedibus ambulare non possunt, quia teneri sunt, in collo illos parentes sui tenent, omnes ramos tenentes alii palmarum, alii oliuarum; et sic deducetur episcopus in eo typo, quo tunc Dominus deductus est.[11]

4. They go on foot from the mountaintop to the city and throughout the entire city to the Anastasis. If there are elderly women and men, they escort the bishop responding ever so slowly — lest the people grow tired — even though it might be evening at the Anastasis. When the people have arrived there, even though it might be late, they celebrate the Lucernare, pray before the Cross, and are dismissed.[12]

4. Et de summo monte usque ad ciuitatem et inde ad Anastase per totam ciuitatem totum pedibus omnes, sed et si quae matrone sunt aut si qui domini, sic deducunt episcopum respondentes et sic lente et lente, ne lassetur populus, porro iam sera peruenitur ad Anastase. Vbi cum uentum fuerit, quamlibet sero sit, tamen fit lucernare, fit denuo oratio ad Crucem et dimittitur populus.[13]

This account provides a vivid insight into the importance of topography and the holy places of Jerusalem with a view to understanding their utilization in the liturgy. The celebrations begin with hymns and prayers in the Eleona and then at three o'clock in the afternoon they proceed to the Imbomon and sing until five o'clock when they recount the Gospel about the branches and palms, and that is when they begin their procession. The refrain for the antiphons and hymns sung is Psalm 117(118):26, "Blessed is He who comes in the name of the Lord."[14] The curious detail about the children's presence as well as the elderly indicates the level of popular participation and the attractions that the

[8] Adapted from Wilkinson, *Egeria*, 152.

[9] Égérie, *Journal de Voyage*, 274.

[10] Adapted from Wilkinson, *Egeria*, 152.

[11] Égérie, *Journal de Voyage*, 274.

[12] Adapted from Wilkinson, *Egeria*, 152.

[13] Égérie, *Journal de Voyage*, 274.

[14] Égérie, *Journal de Voyage* (31:2) 274.

people had for these ceremonies. Egeria heightens the special character of this liturgical celebration by utilizing technical vocabulary: "et sic deducetur episcopus in eo typo, quo tunc Dominus deductus est."[15] This term *typo* is a *hapax legomenon* in the *Diary of Egeria*. The fact that this Latin term is utilized only this one time in her entire Diary indicates that something special is being conveyed. The term typo refers directly to the Greek ὁ τύπος, which is a technical term speaking about the reality of the antitype being present and it is used widely in Latin patristic literature.[16] Obviously, Egeria wants to stress the unique nature of this liturgical procession as this processional service recounts the entrance of Jesus into Jerusalem immediately preceding his crucifixion and resurrection. Thus, this procession is not simply a mimetic or dramatic celebration; rather it is a vivid making present, an anamnetic celebration of Jesus being present in the community in the person of the Bishop. They see the Bishop but understand that Christ himself is present. This understanding does not focus on a mere dramatic reenactment on the order of historicization.[17] In fact, many of Egeria's accounts contain a more developed theological presentation. For instance, the Holy Thursday Eucharistic liturgy has two Eucharist ceremonies, one in the Martyrion and one at Golgotha.[18] If the people were simply trying to bridge the historical gap, then they certainly would have tried to reenact a last supper at the upper room. These two examples provide the background for a further study of the historicization issue in Egeria, which remains outside the scope of this present study.

This long day, with its remarkable procession, ends with the celebration of the *Lucernare*, or evening prayers, a prayer at the cross and then a dismissal. The dramatic character of this procession with its various stations involves the entire person as they pray and walk. The conclusion of this service in the Anastasis and the dismissal at the cross provide interpretive clues for understanding the ethos of this celebration which involves the entire mystery of salvation.

This compelling and dramatic ceremony focused upon popular participation with the combination of prayer and procession. This proces-

---

[15] Égérie, *Journal de Voyage*, 274.

[16] A demonstration of the use of typology in early fathers in order to describe Liturgy can be found in the E. Mazza, *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age*. Translated by Matthew J. O'Connell. New York: Pueblo Publishing Company, 1989 or his revised Italian Edition: id., *La mistagogia: Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Second edition, (Bibliotheca *Ephemerides liturgicae*, Subsidia, 46) Rome 1996.

[17] R. F. Taft, "Historicism Revisited," in id., *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Second Revised and Enlarged Edition, Rome 1997, 31-49. Baldovin, *Christian Worship*, 90.

[18] Égérie, *Journal de Voyage* (35:1-2) 278f.

sional liturgy, common in the early church, adds a special significance given Jesus' own entrance into Jerusalem. The length of the ceremonies and the final dismissal at the Cross certainly indicate the importance placed on this commemoration. Egeria's unique utilization of typo, a *hapax legomena*, further conveys the unique character of this procession. This term provides an interpretive clue indicating that this event was not simply done to mimic some past experience or story; rather, Egeria conceived it as a real encounter with God today through the participation of people in their urban liturgical life. Egeria's careful use of the term helps to underscore that this Palm Sunday procession reflects an anamnetic view of liturgical celebration that realizes the presence of Jesus Christ in the midst of the celebrating assembly. This manner of realizing Jesus' presence will also be seen in the Constantinopolitan processions with an enthronement of the Gospel Book. This fitting commemoration of Palm Sunday provides a basis of comparison for Palm Sunday processional celebrations through the centuries.

Armenian Lectionary

The next source for the Hagiopolite Palm Sunday procession is the Armenian Lectionary,[19] dated AD 417-439,[20] which only prescribes the scripture readings to be proclaimed with little other details. The general outline of the Palm Sunday service follows:

Palm Sunday - *Armenian Lectionary*[21]

J	P	E
	§34[22] Martyrion	
	This Canon is executed	
	Psalm 97, vs. 97:8	
	Ephesians 1:3-10	

[19] A Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121* (PO 35.1, 36.2) Turnhout 1969, 1971.

[20] A. Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121* (PO 35.1) Turnhout 1969, 181. This conclusion follows Renoux's lengthy analysis of evidence presented from various sources. The entire argument, with quotes from other authors, is presented from 169-181. See also A. Renoux, "Liturgie arménienne et liturgie hiérosolymitaine," in *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (BELS 7) Rome 1976, 276-278. C. Renoux, "Retracer l'histoire du *Lectionaire de Jérusalem* entré en Arménie et éditer les plus anciens témoins de son évolution, telles étaient nos perspectives dès 1969; elles n'ont pas changé." C. Renoux, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie/Le čašoc'* (PO 44.4) Turnhout 1989, 419.

[21] A. Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121* (PO 36.2) Turnhout 1971, [§34] 257-259.

[22] Ibid.

Alleluia vs. Ps 96:1		
Mathew 20:29-21:17	Mt 21:1-11	
§34 bis[23] ninth hour at the Mount of Olives with palm branches and there they have psalmody and prayer		
11th hour return	10th hour return	11th hour return
To the Anastasis		
Processional antiphon Ps 117, vs. Ps 117:26		

No concrete liturgical information is provided in the *Armenian Lectionary* for how the people depart the Martyrion and head to the Mount of Olives following the Eucharistic Liturgy. They are simply told to gather at the ninth hour with branches of palm. They share in psalmody with a prayer. They then return to the Anastasis just as Egeria described it, adding the clear reference to the processional antiphon as Psalm 117(118). The refrain, Psalm 117(118):26, "Blessed is the one that comes in the name of the Lord," clearly speaks of the processional nature and is the very psalm verse that the evangelists (Mt 21:9, Mk 11:9, Lk 19:38, Jn 12:13) incorporate into their account of the triumphal entry of Jesus into Jerusalem. This psalm is utilized on various days of the liturgical year for Jerusalem processions. The Armenian manuscripts differ on the length of time the procession lasted, which might indicate waning popularity.

Little more can be articulated as the *Armenian Lectionary* only provides scriptural references and has very limited liturgical details. The chronological proximity to the *Diary of Egeria* and the thematic similarities help complete the picture of an early fifth century hagiopolite Palm Sunday procession.

The Georgian Lectionary

The fifth to eighth century *Georgian Lectionary*[24] provides copious details for the Palm Sunday processional liturgy. The entire Palm Sunday services, presented in schema form below, demonstrate a changed order. The *Diary of Egeria* and the *Armenian Lectionary* clearly have the Palm procession following the Eucharistic Liturgy on Palm Sunday, while the *Georgian Lectionary* directs that palms are blessed and distributed before the Eucharistic Liturgy. The procession becomes incorporated in some manner to the morning service or what appears to be some sort of a vigil.

---

[23] Ibid., [§34*bis*] 259.

[24] M. Tarchnišvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem V-VIII siècle* (CSCO 188, 189, 204, 205) Louvain 1959-1960.

Palm Sunday – *Georgian Lectionary*[25]

Ms. P	Ms. S	Ms. L	Ms. Ka
§576 The Liturgy is at the 3rd Hour			
All are gathered in the church Palm branches have been placed on the altar since vespers	Service on Sion, Gathered before the Altar.	Go to Holy Mount of Olives With this song, Modus I: Laetare Filia ista...	They enter into the holy church and make (missing text)
577 Litany and prayers are offered and they sing			
Great Hypakoi "montes exsultant"			-------
A second prayer is offered.	-------	Then a second prayer is offered.	
Psalm (tone 1) 97:8	-------	Psalm (tone 1) 97:8	Psalm (tone 6) 117:26
Vs.Ps 97:1	Sing a new song...	Vs.Ps 97:1	Vs.Ps 117:27
Palms are blessed			
-------			Palms distributed to the people(missing text) Psalm 97:8, vs. 1
§578 Jn 12:12-22	Jn 12:12-23	Jn. 12:12-18.	Jn 12:12-23
§579			*Post hoc incipient cantare iterum hypakoi*: Exsulta filia ista.
Litany and prayers and go to Gethsemene			
(Tone 4): Qui sedes a dextris Patris. *Alius*: Hodie consummatum est.	-------	(Tone 4): Qui sedes a dextris. *Alius*: Hodie consummatum est.	
§580 At Gethesemene Litany and prayers Great *hypakoi* ex "Montes exsultant" Prayers (Ps. 97:8). Vs. Ps 97:1	Great *hypakoi* magnam: Montes exsultabunt. Psalmum: Montes exsultant coram Domino (Ps. 97:8) Vs Ps 97:1	Gethsamene *Hypakoi*: Montes exsultabunt. Litany and prayers Psalm	Litany and prayers Go to Gethesemene Great *hypakoi*: Montes Exsultabunt. Prayers and psalm.
§581 Lk 19:29-38			
§582 And after the Gospel they offer litany and prayer			
and from there they go to the Probatic Pool with this song,			
Tone VIII: He sits at your right hand. *Alius*: Today the Savior is entering.			

[25] M. Tarchnišvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem V-VIII siècle* (CSCO 189) Louvain 1959, [§576-596] 81-85.

-------			Zech 9:9
§583 At the Probatic Pool		-------	-------
litany and prayer		-------	-------
And they sing the *hypakoi* "mountains exult" Ps 97: 8			
Vs Ps 97:1		-------	-------
§584 Mk. 11:1-10	Mk 11:1-11	Mk. 11:1-10	
§585 prayer	-------	Prayer	
go to the *Martyrion*,		Sing in Tone 4	
Ps. 117: 26	sing the *hypakoi* "mountains exult"	Ps. 117: 26	
Vs: Blessed is the King of glory.		-------	Vs: Blessed is the King of glory.
Zech. 9:9		Zech. 9:9	
Hosanna, Son of David.		Hosanna, Son of David.	
§586 And they offer the sacrifice of the Mass.	To the Martyrion, the canon and they offer the sacrifice of the Mass.	To the Martyrion and they offer the sacrifice of the Mass.	To the Church and they offer the sacrifice of the Mass.
Troparion (tone 1) Omnium resurrectionem			
Psalm (tone 1) 97:8			
Verse: Sing a song to the Lord. (Ps 97:1)			
§587 Ecclisiasticus[26] 24:17-30			-------
§588 Zeph 3:14-17	Zeph 3:14-20	Zeph 3:14-17	Zeph 3:14-20
§589 Is 52: 1-6			
§590 Jer 4:36-5:9		Totally missing	
§591 Is 62:10-12			
§592 Ez 31:3-13	-------		
§593 Eph 1:3-14			
Alleluia: Vs. (Ps 8:2)			
§594 Mt 21:1-17			
§595 Washing of the hands, (tone 1) He sees the glory and wonder.			
Alius: Who is seated upon the throne.	-------		
§596 Sanctificatorum: Sion is entered today.			

[26] Note that this refers to the Vulgate name and numbering of Sirach.

This interesting placement of the Palm Sunday procession before the Eucharistic Liturgy marks a dramatic shift from the descriptions in the *Diary of Egeria* and *Armenian Lectionary*. Although the *Georgian Lectionary* does not explicitly state that the service begins in Holy Sion, it seems apparent that they do begin there. The intriguing note that the palms have been on the altar since Vespers provides a new detail. In the morning, they bless the palms and the congregation then departs to Gethsemane and once there they pray and read the Gospel. They then process toward the city and have a stational service at the Probatic Pool (Pool of Bethsaida). The service consists of a familiar structure of prayers, hymnody, and a Gospel reading. Finally the group makes its way to the Martyrion for the celebration of the Eucharistic Liturgy. The *Georgian Lectionary* does not provide a clear description of the processional hymns. G-P provides the only detailed reference to a hymn, Psalm 117(118):26, sung for the procession from the Probatic Pool to the Martyrion and, interestingly, it is the same as the verse utilized in the *Armenian Lectionary* as well as the *Diary of Egeria*. The continuation of the refrain for the Processional Hymn provides an interesting backdrop helping us to understand the stability of certain liturgical elements amidst a decided change in timing to before the Eucharistic Liturgy. The reasons for this time change remain unclear, perhaps fewer people joined in the procession at this time. Whatever the reason, this change shapes Palm Sunday processions from this time forward. Also it is interesting to note that they have been carrying these palms from Sion to Gethsemane to the Probatic Pool and finally to the Martyrion. The ubiquitous presence of Psalm 97(98), a triumphal Psalm speaking of the Lord's victory, underlines the theme of this celebration as a festal prefigurement of the Resurrection in light of the celebration of Lazarus Saturday rather than focusing upon Jesus' passion. This notion develops more completely as the three Gospel lections at the stations, Jn 12:12-18f, Mk 11:1-10f, Mt 21:1-17 are simply the various accounts of the same entry of Jesus into Jerusalem. This retelling of the story three times seems redundant to the modern mind, but it might be that there were different crowds that assembled in these various places and that not all of the people made the entire journey. Whatever the reason, the clear emphasis upon jubilation resounds.

So the *Georgian Lectionary* Palm Sunday stational liturgy preserves a different order, albeit with some similarities to Egeria and the *Armenian Lectionary*. The shift of the procession to before the Eucharistic Liturgy, and the note that the palms have actually been on the altar from Vespers, provide a more developed picture of this celebration, not to mention the copious references to hymns and the various prayers utilized. The reasons for the shift of the procession to before the Eucharistic Liturgy are unclear, but the important aspect is that the stational nature of the liturgy has been preserved.

The Anastasis Typikon – Holy Cross 43

The tenth century Jerusalem manuscript, *Holy Cross 43*, commonly known as the so-called *Typikon of the Anastasis*,[27] presents a more developed presentation of the Palm Sunday hagiopolite Palm Sunday processional liturgy. This procession now becomes a part of the all night vigil that is accomplished by the monks and presumably by some of the laity. A schema of the structure of this service follows:

Palm Sunday Procession – *Anastasis Typikon*[28]

	All Night Vigil – Spoudaioi in the type of the normal Sunday vigil [3]
A	*Holy Martyrion*
	Kathisma [5]
	Ps 118(119) Blessed are the Blameless with troparia [6]
	Kathisma
B	*The Holy Theotokos of the Spoudai* [7]
	Kanon with the acrostic Ὡσαννὰ Χριστός, εὐλογημένος Θεός Odes 1,3,4,5,6 [7-10]
	Antiphon 1 (Ps 117: 26) Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος [10] verse Ps 117:1
C	*Holy Anastasis* [11]
	Antiphon 2 (Ps 85:8) Οὐκ ἔστιν ὅμοίς σοι ἐν θεοῖς Κύριε... verse Ps 85:14
	Jn 21:15-25 "Resurrection Gospel"
	Troparion Τὴν τῶν βαΐων ἁγίαν ἑορτὴν θεασάμενοι
D	*Holy Skull – Golgotha* [12]
	Incense Golgatha and sing (Ps 133:2) Ἐν ταῖς νυξὶν ἐπάρατε
E	*Anastasis*
	Dismissal
F	*Patriarch and People go the Bethany*
	Odes 7-9 [12-15]
	Great Doxology [16]
G	*Enter in to the Eleona*
	Patriarch blesses Palms and Olive Branches (Εὐχὴ λεγουμένη ἐπάνω τῶν

[27] For the complete text see: Papadopoulos-Kerameus. For a concise overview see: Arranz, "Les grandes étapes," 58. The evaluation of the date is in accord with Bertonière, *Easter Vigil*, 13.A *terminus post quem* of 886 is advanced in Janeras, *Vendredi-Saint*, 40, which further supports our dating this document to the tenth century.

[28] Papadopoulos-Kerameus, 3-22. The numbers in brackets indicate the relevant page numbers.

	βαΐων καὶ κλάδων ὑπο τοῦ πατριάρχου) the prayer begins Συνάρχε Λόγε τοῦ ἀκαταλήπτου σου πατρός
H	*They carry their branches and go to the holy hill of the Eleona into the Holy Ascension* [17]
	Troparion: (PS 117:26) Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. (Mt 21:9, Mk 11:9, Lk 19:38, Jn 12:13)
	Prokeimenon (tone 4) Ps 95:13 verse Ps 95:1
	Mk 11:1-11
	Prayer by the Patriarch Κύριε Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ
I	*Procession to Gethsemane* [18]
	Singing: "Χαῖρε καὶ εὐφραίνου" " Ὁ ἄναρχος υἱός"
	Prokeimen (tone 4) Ps 95:12 verse Ps 95:1
	Gospel of Luke 19:29-38
	Prayer by the Patriarch Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ πατοκράτωρ, ὁ διὰ τῆς κιβωτοῦ τὸν τύπον τῆς ἐκκλησίας
J	*Procession to the Probatic Pool* sing:
	Prokeimenon (tone 4): Ps 8:3 verse Ps 8:10
	John 12:12-18
	Prayer by Patriarch Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἐπὶ θρόνου Χερουβὶμ ἐποχούμενος
K	*Martyrion and to Holy Golgatha at the Holy Garden*
	Prokeimenon (tone 4) Ps 117:26 verse Ps 117:1
	Zechariah 9:9-15
	MT 21:1-17 [21]
L	*At Holy Golgatha people with branches* ------
	Ektene
	Prayer by Patriarch: Δέσποτα κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὑμνοῦμεν καὶ δοξαλογοῦμέν σου τὴν ἄφατον συγκατάβασιν
	Dismissal [22]

This all night vigil (**A**) follows Vespers and the reading of the Epistle of Paul to the Hebrews.[29] It mimics the *Georgian Lectionary*, which changed the entire dynamic of the procession from an afternoon event following the Eucharistic Liturgy in Egeria and the *Armenian Lectionary* to a morning procession. The accentuation on the monastic order by utilizing the term οἱ Σπουδαῖοι adds an important interpretative key indicating the monastic influence. This all night vigil starkly contrasts with

[29] Papadopoulos-Kerameus, 3.

the afternoon service in Egeria with her concern for the infants being carried or the old people, as most likely they would not have been in attendance because of the early hour. In addition, the mention of the monks gives some insight into the possible reason and origin of the shift in the time of the procession as seen in the *Georgian Lectionary* as the monastic influence begins to predominate.

The entire vigil begins in the Martyrion (**A**)[30] and makes its way to the Anastasis (**B**). Odes 1-6[31] of the Kanon are taken with two antiphons and then the Gospel of the resurrection (Jn 21:15-25) is read.[32] They process to Golgotha (**C**) and again back to the Anastasis (**D**) where a dismissal takes place[33] and then the faithful together with the Patriarch depart to Bethany (**E**), and sing Odes 7-9 during the pilgrimage.[34] It is at the Eleona (**G**) that the Patriarch blesses the palms and olive branches.[35] They then go to the Ascension Church (**H**) and begin with the troparion, prokeimenon, and then the first of the Palm Sunday glorious entry Gospels is read, Mk 11:1-11 and the patriarch prays.

The procession continues to Gethsemane (**I**) with a prokeimenon and the second Palm Sunday Gospel Lk 19:29-38, followed again by a prayer of the patriarch. They go forward to the Probatic Pool (**J**) and have a prokeimenon and the third Gospel Jn 12:12-18, followed once more by a prayer of the patriarch. They return to the city, enter the Martyrion (**K**), and then go to Golgotha and the garden there, and they have a prokeimenon, a reading from Zechariah 9:9-15 and then the fourth Gospel Mt 21:1-17. The last prayer by the patriarch (**L**) is recited with the dismissal. The terce-sext and then the Eucharistic Liturgy follow.

This fascinating vigil procession follows the itinerary of the *Georgian Lectionary*, and although the Gospel lections are basically the same pericopes, their order changes as well as their association with different stations. This chart presents the basic similarities and differences:

Georgian Lectionary and Anastastis Typikon **– Comparison**

Georgian Lectionary	*Anastasis Typikon*
Sion or Mt. of Olives	Palms blessed at Eleona
Palms blessed	*Ascension Church on Mt. of Olives*
Jn 12:12-18 or 12-22 or 12-23	Mk 11:1-11

30 Papadopoulos-Kerameus, 3.

31 Papadopoulos-Kerameus, 7-10.

32 Papadopoulos-Kerameus, 10-11

33 Papadopoulos-Kerameus, 12.

34 Papadopoulos-Kerameus, 12-16

35 Papadopoulos-Kerameus, 16-17.

Gethsemane	
Lk 19:29-38	Lk 19:29-38
Probatic Pool	
Mk 11:1-10 or 1-11	Jn 12:12-18
-------	Golgotha
-------	Mt 21:1-17
Martyrion	
Eucharistic Liturgy	
Mt 21:1-17	Jn 11:1-11

The commonalities in the chart above demonstrate fidelity to the tradition but also a rearrangement of the Gospel lections. The various stations and the nature of a vigil service portray a procession for ardent Christians, unlike Egeria's description of a mid-afternoon celebration with the young and old alike participating in the services. The reading from Zechariah provides an important witness to the role that the Old Testament played in Byzantine liturgy and can give clues to its proper place in liturgies today. The overwhelming inclusion of various Gospel lections indicates the importance placed upon scripture in its diverse accounts. The details provided in the *Anastasis Typikon* conclude the presentation of the hagiopolite processional liturgy for Palm Sunday. The influence on the Constantinopolitan liturgy will be seen in the examination of the earliest Constantinopolitan manuscripts that follow. The intriguing utilization of the Odes at different times in the processional liturgy provides important historical witness to their execution that helps to demonstrate their original place and manner of execution in the order of the vigil.

Typikon of the Great Church – Holy Cross 40

The tenth century *Typikon of the Great Church, Holy Cross 40,* presents one of the best examples of Constantinopolitan liturgical practices.[36] Grumel dates it between AD 970 and before the beginning of the eleventh century.[37] *Holy Cross 40* provides interesting details for the Palm Sunday procession. The community gathers after day break and cele-

[36] The entire edited text appears in Mateos, *Typikon* I, II. For a detailed introduction see Mateos, *Typikon* I, III-XXIV. He clearly states that this manuscript was used in the capital, Ibid., IX.

[37] V. Grumel, "Le Typikon de la Grand Église d'après le manuscrit de Sainte-Croix: Datation et origine," AB 85 (1967) 45-57. Mateos' edited this manuscript with variants incorporated from other cotemporaneous manuscripts. See his description of all the various manuscripts, Mateos, *Typikon* I, IV-VIII.

brates Matins at the Church of the Forty Martyrs near the Bronze arch. The location of many Constantinopolitan churches remains mysterious as the construction of other buildings in modern Istanbul precludes detailed excavations. The location of the Church of the Forty Martyrs remains obscure: Janin locates it equidistant from the Hippodrome and the Forum of Constantine.[38] It is interesting to note that *The Typikon of the Great Church* preserves an ancient custom of assembling at St. Tryphon the Martyr Church and then processing to St. Roman the Martyr Church. This reference will not be treated since the author of *Holy Cross 40* already viewed it as being out of date. However, this indication of an ancient pattern no longer in use further demonstrates that this procession existed long before this particular Typikon; we can hypothesize that it already existed at least in the ninth century and, as such, it antedates the *Anastasis Typikon*.

The community gathers at the Forty Martyrs church: the patriarch himself distributes the palms to the assistants, clerics, and laity.[39] He says the prayer of the Trisagion (The Thrice Holy Hymn) and the cantors sing the troparion (tone 1) Τὴν κοινὴν ἀνάστασιν then they process to the Forum of Constantine and sing the Doxology there. They depart to the Great Church and upon arrival repeat the same order as at the Forum and then once inside they celebrate the Divine Liturgy.

The patriarch himself distributed the palms. This curious detail provides some insight into the role of the Patriarch as well as the importance placed upon this act. The short prayer service conducted in the Forty Martyrs church only includes the prayer of the Trisagion, the Trisagion, and a troparion. The Trisagion was originally utilized as part of the processional liturgy at Constantinople as a refrain for an antiphon, although the position of the Trisagion in today's Byzantine Liturgy and its current structure do not convey that reality.[40]

Processions were normally accompanied by antiphonal psalmody that facilitated popular participation. This classic Constantinopolitan hymnody concluded with a Doxology that was often accompanied by an eke-

---

[38] R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*. Tome 3: *Les églises et les monastères*, 2nd ed. Paris 1969, 500. See this for a ref to PG

[39] Mateos, *Typikon* II, 66.

[40] See J. Mateos, *La Célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (OCA 191) Rome 1971, 62-90. For further information see: S. Janeras, "Le Trisagion. Une formule brève en litrugie comparée" in *Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998*, eds. R. F. Taft and G. Winkler (OCA 265) Rome 2001, 495-562 and R. F. Taft, "Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition, Collapse," in Harold W. Attridge and Margot E. Fassler (eds.), *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (Society of Biblical Literature Symposium Series Number 25, Atlanta: Society of Biblical Literature 2003) 7-32.

tene or petitions. Although outside our current discussion, it is important to note that the three antiphons placed at the beginning of the current Byzantine Liturgy are the remnants of this processional style of worship.[41]

After the patriarch distributed the palms to the people, they processed to the central focal point of the city — the Forum of Constantine. Constantine's forum provided the backdrop for many processions through the city streets and played an important role in the civic and worship life of the city. Baldovin states:

> Forty-six out of sixty-eight processions have an intermediate service at the Oratory of Constantine in the base of the porphyry column in this Forum. Its proximity of about 650 meters from the Great Church and its location in the path of the main thoroughfare of the city suggest that it would have been an ideal spot....[42]

A description of the Forum relies upon literary evidence as today, the porphyry column remains visible, but little else has remained. The scant architectural evidence coupled with limited excavations hamper a more complete description. However, we do know that the forum, built by the Emperor Constantine, provided some continuity between Old Rome and New Rome: elliptical in shape, it was meant to function as a center of urban life. Janin provides a good overall description of the forum:

> There is a Senate building which is to the North; there are temples dedicated to the Theotokos and to Constantine which are juxtaposed to the porphyry column which carries the statue of the emperor (Constantine). It has a prison which is attached to the Court which stands to the south west.[43]

This forum was indeed one of the great centers of the public life in Constantinople. Janin provides a description of the various statues, monuments, arches and even shops that made up a part of this forum, dominated as it was by the porphyry column bearing a statue of the Emperor Constantine. As the column dominated the forum, it likewise dominated the Byzantine mentality: they believed it would remain until

---

[41] Mateos, *La Célébration de la parole* (cit. n. 40), 62-90

[42] Baldovin, *Christian Worship*, 212.

[43] R. Janin, *Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique* 2° ed. (Archives de l'Orient chrétien 4A) Paris 1964, 67.

the "consummation of the world."[44] Cyril Mango calculated the height of the column at about 37 meters above the ancient forum.[45]

The Palm Sunday procession arrives at the Forum of Constantine in the midst of this vibrant city center, and the concluding element of chanting the doxology occurs here.[46] The actual place of the celebration of the Doxology within the forum is not indicated, but, in keeping with similar occasions, most likely, it was held in the open air for the people to hear. As Baldovin noted above, forty-six out of sixty-eight processions stopped in the Forum of Constantine, a fact that underscores this site as a central focal point of the urban liturgical celebrations. This Palm Sunday procession ranked with other major processions, as indicated by this intermediary stop as well as the full participation of the emperor in this procession.

Once the group completed the prayers at the Forum of Constantine, they continued along their journey to the Great Church - Hagia Sophia. The doxology preceded the entrance into the church: it took place in the courtyard, or more commonly the atrium, a standard feature in most late antique Christian churches that served as a gathering area for people. The Constantinopolitan custom dictated that people would gather in the atrium, sing antiphons with their doxologies and then the patriarch and emperor, if present, would enter first into Hagia Sophia via the Royal Doors, and the people would then flood into the church through the many porticoes.[47]

This Palm Sunday liturgical practice follows the typical pattern with the entire assembly entering into the church in unison as a part of the normal liturgical life. The procession concludes and the *Typikon of the Great Church* then provides this information for the Palm Sunday Divine Liturgy:

Eucharistic Liturgy – ***Holy Cross 40***

The Antiphon is not taken
Immediately the Trisagion
Prokeimenon tone 4 Ps 117:26, verse Ps 117:1
Epistle Phil 4:4-9
Alleluia tone 1 verse, Ps 97:1
John 12:1-18
Kinonikon Ps 8:3 or Ps 117:26 or Ps 115:4

[44] Mango, *Studies on Constantinople*, II-307.

[45] Mango, *Studies on Constantinople*, -313.

[46] Mateos, *Typikon* II, 289.

[47] See R. J. Mainstone, *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, London 1988.

While it is not germane to our thesis, it is notable that this rubric directs that the antiphons would not be taken as a part of the Divine Liturgy in the Great Church. This change indicates that by the tenth century antiphons were normally a part of the Eucharistic Liturgy. On days with processions, they were sung as the processional hymns and were not taken as a part of the Eucharistic Liturgy itself. This seemingly miniscule fact demonstrates an important principle of not repeating elements within liturgical celebrations. This tenth century application not only provides an insight into the liturgical ethos of the people, but it can serve as an interpretive and guiding tool today.

So the Typikon provides some interesting information regarding the Palm Sunday procession with the Forum of Constantine looming large as a central locus for the processions. The urban character of this procession commemorating the triumphal entrance of Jesus into Jerusalem helps us to understand the role of the church in Constantinopolitan civil life. The vivid description of this procession and its path through the city streets paints a compelling portrait of Constantinopolitan liturgical life. The procession witnesses a continuity with Jerusalem as witnessed in the *Georgian Lectionary* and the *Anastasis Typikon* by holding it before the Eucharistic Liturgy.

Barberini Codex

The next document to be considered, the oldest extant Euchologion, known as the *Barberini Codex*, provides the texts of two prayers taken on Palm Sunday. This Italo-Greek manuscript dates to the second half of the eighth century.[48] The liturgical practice recorded in the Euchologion reflects the Constantinopolitan tradition even though the manuscript does not originate there, thus it provides the earliest manuscript evidence of the liturgy of the capital. Although the *Barberini Codex* manuscript predates *Holy Cross 40*, its treatment after it helps to contextualize it more effectively because euchologia, as a rule, do not contain rubrics.

The first prayer, entitled "the blessing of palms to give to the palm bearers," provides the probable prayer that the patriarch used in the Church of the Forty Martyrs while he distributed the palms. (Εὐχὴ εἰς τὸ

[48] For the complete edition see: Parenti-Velkovska, *Barberini gr. 336*. For a critique of the original 1995 edition see Jacob, A., "Une édition de l'euchologe Barberini," *Archivio Storico per La Calabria e La Lucania*, Rome 1997, 5-31. For a critique of the second edition see: A. Jacob, "Une seconde édition "revue" de l'Euchologe Barberini," *Archivio Storico per La Calabria e La Lucania*, Rome 1999, 175-181. It contains 279 folios of three different genres that prove to be quite interesting. Parenti-Velkovska, *Barberini gr. 336*, 20.

δοῦναι τὰ βαΐα τῇ βαϊφόρου, α′)[49] A brief look at its contents reveals that it speaks of the marvels of the salvific work of Jesus' cross, burial, and his resurrection (ἵνα σώσῃ τὸν κόσμον διὰ τοῦ σταυροῦ καὶ τῆς ταφῆς καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ) while reflecting upon the triumphal entrance of Jesus into Jerusalem. It describes people carrying palms as a symbol of the resurrection and even concludes by stating that we were made worthy of the life giving resurrection on the third day. This unitive theological focus places the theme of Palm Sunday within the whole paschal anamnetic context and demonstrates the importance of looking at *this* feast and indeed *any* feast as a part of the whole salvific mystery. This insight helps us to understand the tradition of the church in its celebration of the various feasts. It downplays a simple dramaticization or historicization of the Palm Sunday Liturgy. It also helps to understand the *Diary of Egeria* and the *Anastasis Typikon*. This Palm Sunday prayer provides a good example of how the church celebrates a particular moment in salvation history with an eye toward the whole mystery in its eschatological understanding.

The second prayer is a prayer of inclination simply entitled Εὐχη εἰς τὰ βαΐα β′ and might even be the one utilized for the doxologies in the Forum; however, no concrete evidence can confirm this speculation.[50] It repeats the unitive quality of the first prayer. It mentions themes of Noah and the ark as a type (ὁ τύπος) of the church and accentuating the olive branch as the sign of peace and then it speaks of the historical entrance into Jerusalem while concluding that we are crying out in a similar manner to Jesus today.

These two documents, *Holy Cross 40* and the *Barberini Codex* present a fairly comprehensive understanding of the cathedral celebration of Palm Sunday in Constantinople, as they actually complement one another. Perhaps the most striking aspect is that the procession actually happened as part of the normative cathedral liturgy of the city. These manuscripts show how the Constantinopolitan community follows a quasi-mimetic practice developed earlier in Jerusalem, but now adapted to their particular situation. The use of the term palm carriers (ὁ βαϊφόρος) in the *Barberini Euchologian* provides further evidence for the procession as it indicates that the people were not just receiving these palms, but were meant to carry them as already mentioned. The content of the prayers provide theological insights for understanding not only this feast, but the unitive theological understanding that prevents liturgy from becoming some sort of a mere historicized repetition of historical events.

---

[49] Parenti-Velkovska, *Barberini gr. 336*, 204.

[50] Parenti-Velkovska, *Barberini gr. 336*, 205.

The Book of Ceremonies of Constantine VII Porphyrogenitus

This treatment of the Palm Sunday processions in the cathedral liturgy would not be complete without some attention to the Constantinopolitan imperial ceremonies. The *Book of Ceremonies* presents a detailed account of the emperor's activities, including his participation in liturgical services on great feast days.[51] *The Book of Ceremonies* is not an actual record of imperial ceremony in the time of its compiler, Constantine VII Porphyrogenitus. Rather, it is a multi-layered work by several authors even preserving descriptions of more ancient celebrations.[52] The original form dates to before AD 959.[53] This source provides important descriptive information regarding the emperor's participation in the ceremonies of the Constantinopolitan Church.[54] This imperial ceremonial treatise provides valuable insight into the relationship between the emperor and the patriarch and their respective roles in liturgical services. In particular, this study will examine the level of the emperor's participation, his interaction with the patriarch, and the function of the imperial Palm Sunday procession.

The emperor begins the Palm Sunday[55] observances with the distribution of palms at the Vespers Liturgy on Saturday evening.[56] The people assemble in the church of St. Demetrius the Great Martyr, within the confines of the palace. As the palace staff enters, the emperor distributes a branch, some bits of palms, marjoram and other fragrant flowers of the season, as well as silver crosses that vary in size depending on the rank of the official.[57] The distribution of the branches by the emperor himself copies the actions of the patriarch which further indicates the

---

[51] The entirety of the text has been published, see A. Vogt, ed., *Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète*, texte I-II, Paris 1935, 1939; commentaire I-II, Paris 1935, 1940.

[52] Vogt, Commentaire I, xvi; xxvii-xxxiii. For a detailed summation of this question, see Taft, *History*, 44. For a more ample treatment consult the following references. A. Cameron, "The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies," in D. Cannadine & S. Price, *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Socities*, Cambridge 1987, 106-136. C. Mango, "Daily Life in Byzantium," JÖB 31.1 (1981) 346. M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge 1986, 160-161, 175-176.

[53] G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OCA 193) Rome 1972, 117.

[54] For an overall view of ceremony within the Byzantine society of this epoch see: A. Kazhdan & G. Constable, *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington 1982, 59-75, but especially 60-66.

[55] Vogt, Texte I, 158-164.

[56] Vogt, Texte I, 158.

[57] Vogt, Texte I, 158.

importance placed on this ritual activity. The curious detail regarding the various types of plants utilized gives deeper insight into the celebration as it was not just palm branches, but other types of vegetation that were also utilized as was common in both East and West. This interpretative key, coupled with the theological observations above indicate, once more, that the procession was not a mere historicizing ritual as if they were trying to get the historical details correct, but rather an expression of the triumph of Jesus as the one who was crucified, buried, and resurrected from the dead, as indicated earlier. They then move through a door into the Pharos Church for Vespers. The celebration of Vespers contains no details except that at the end they chant, "Συνταφέντες σοὶ," an apolytikon still used in the vigil for Vespers of the Byzantine tradition today. So this account really does not involve much movement or a long procession, but it certainly provides ample information for the conceptualization of the event and interesting detail regarding the types of vegetation utilized.

On Palm Sunday itself, the emperor comes and sits on the throne of the Chrysotriklinos[58] and the people gather there. They join the emperor as he departs from his throne and goes outside. The priests from the Holy Pharos join the imperial procession at the Chrysotriklinos and process to the Daphne Church of the Mother of God while they sing "Τὴν κοινὴν ἀνάστασιν."[59] There they light candles and pray. They have an ektene, and then they process into the nave of the church of St. Stephen the first martyr; another ektene there, and they go via the Augusteus to the apse of the Chrysotriklinos. The priests enter, and the Deacon places the Gospel on the throne with an appropriate litany: note that the Gospel book symbolizing Jesus Christ is the one that is enthroned and not the emperor.[60] The emperor, the priests and the people of his court go into the Pharos church or to St. Stephen of the Hippodrome for the Liturgy; after the Liturgy the invited guests go to dinner at the table of Justinian.

So this Palm Sunday procession describes an imperial activity that is very limited geographically as it is completely confined to the imperial palace. The procession simply enters some of the numerous churches of the palace complex itself accompanied by hymns and the ektene that are mentioned in almost every station. The emperor's participation in these liturgical celebrations at the palace indicates a bit of the reserved ethos of this celebration. He does not join in the popular liturgy of Hagia Sophia celebrations; rather, he remains within the confines of the palace. The absence of the patriarch is striking. The importance of a proces-

---

58 Vogt, Texte I, 160.

59 Vogt, Texte I, 162.

60 Vogt, Texte I, 163.

sion as a part of the emperor's Palm Sunday observance is crucial for understanding the broader themes of celebrating this feast in Constantinople. The procession was not a simple one even though the emperor was celebrating apart from the rest of the city. The emperor's rather elaborate procession even included the enthronement of the Gospel Book, which creates a very powerful image focusing upon the immediate individual encounter with God as symbolized in the Gospel book. This imperial procession demonstrates the level of importance that the Constantinopolitan church placed upon processions.

Pseudo-Kodinos

Our attention now turns to a later court ceremonial document. The anonymous author of the treatise known as *De officiis* was most likely an imperial official or a member of the dignitaries. The traditional identification of a certain George Kodinos as the author is certainly not tenable, as Verpeaux demonstrated.[61] This work, which is dated between AD 1350-1360,[62] is a court ceremonial of the emperor and provides important information regarding celebrations at Constantinople.[63] This treatise gives another perspective of the celebrations of Palm Sunday.[64]

The gallery that leads to Hagia Sophia is prepared during the middle of the week and there they place different types of branches, myrtle, laurel and olive branches (ἢ μυρσινῶν, ἢ δαφνῶν, ἢ ἐλαιῶν).[65] This utilization of different types of branches follows the pattern of the *De Ceremoniis*, as we have already seen, although this description has a wider variety of branches and does not specifically mention palms. Thus one can argue once again that they were not preoccupied with the historical recreation in slavish imitation of what most likely happened in Jerusalem, more than a thousand years before their time.

Pseudo-Kodinos states that during Orthros (Matins) the emperor, dressed in his sakos, carrying a cross in his right hand and a candle with a cloth in his left hand, leaves his quarters. He is lead by the candle bearer as they sing:

---

[61] Pseudo-Kodinos, 25.

[62] Pseudo-Kodinos, 39.

[63] Verpeaux comments that the rules and customs described are dependent upon the usages instituted by Michael VIII Palaeologus. See: Pseudo-Kodinos, 39f.

[64] Pseudo-Kodinos, 224-228.

[65] Pseudo-Kodinos, 224.

Go forth the nations; go forth the people; today look at the king of the heavens.	ἐξέλθετε ἔθνη, ἐξέλθετε καὶ ὁ λαοί, καὶ θεάσασθε σήμερον τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν.[66]

At first glance, this troparion would seem to indicate that the emperor is the king; however, in the next phrase we see an interpretive text: for the Gospel comes as the type of Christ. "εἰς τύπον γὰρ Χριστοῦ τὸ εὐαγγέλιον ἔρχεται."[67] This important phrase clearly explains that Christ is truly the one being feted. The technical use of the term *typos* or type indicates the unique and direct reference of the object to the original it represents as already demonstrated in the enthronement of the Gospel book in *De Ceremoniis* and the reference to the bishop in Egeria. This use of representational objects to call to mind something else is at the very core of the liturgical systems that have developed from the ancient churches and helps us to appreciate the importance of symbols in our worship experience today.

The archdeacon carries the Gospel while five priests carry icons (ἁγίας εἰκόνας φέροντες). They greet the patriarch or the patriarchs depending on the visiting dignitaries; they cross the gallery and go to the church for the dismissal of Orthros.[68] The emperor likewise departs in a similar procession. This entrance of both the patriarch and emperor only for the dismissal of Orthros appears odd. However, the tradition of a bishop entering only for certain parts of a service can be found in the late fourth-century writings of Egeria.

This fourteenth-century manuscript indicates that the imperial procession no longer had the elaborate stations seen in the *De Ceremoniis*: they simply go to the Church, in this case to Hagia Sophia, for the completion of Orthros. Thus the imperial participation in this Palm Sunday liturgy is limited to this reduced ceremony with little details in the ceremony book. Perhaps this simplification portends its eventual disappearance.

Conclusion

The Hagiopolite and Constantinopolitan sources portray a vivid historical description of a Palm Sunday procession in different epochs: it begins as a popular participatory event in the afternoon and shifts to the vigil ceremony, and finally the Constantinopolitan practice celebrates it

66 Pseudo-Kodinos, 225.

67 Pseudo-Kodinos, 225.

68 Pseudo-Kodinos, 225-6.

at Matins in the morning. This demonstrates the presence and normative character of this procession within the Byzantine liturgical tradition. A brief theological analysis of the Constantinopolitan prayers, coupled with the variety of branches and the use of the Gospel book in the procession, help to qualify the understanding that this is not simply a strict historicization or mimetic reenactment of Jesus' own entrance into Jerusalem. The use of the term *typo* to describe the role of the bishop in Egeria, the enthronement of the Gospel in the *de Ceremoniis*, the unitive prayers of the *Barberini Euchologion*, and the vivid description by Pseudo-Kodinos that the Gospel is the type of Christ, all help us to understand how this celebration utilized liturgical symbols to bring alive the understanding that Christ was really present during that procession via the Gospel: the main theme focuses on the participants welcoming Christ into their lives as the living messiah. This anamnetic principle is the foundation of all liturgical celebration.

The change from an afternoon procession in *Egeria* and the *Armenian Lectionary* to the early morning procession in the *Georgian Lectionary* and the *Anastasis Typikon* presents a dramatic shift of focus. The large popular participation seems to wane, probably as it shifts to be a part of the vigil tradition of the church. This shift influenced the Constantinopolitan procession and remains the locus point for blessing palms in today's rituals.

The reason for the eventual disappearance of this procession remains obscure. Early on, the Palm Sunday procession was even witnessed by several ancient Arabic texts as identified by Anton Baumstark.[69] Even the much later Novgorod and Moscovite liturgical tradition included this processional liturgy.[70] A striking feature of the Russian usage of the participation of the Czar in these ceremonies reflects the Constantinopolitan imperial celebration. This ceremony even captured the attention of artists as a mid-seventeenth century engraving of the Palm Sunday procession at the Kremlin demonstrates its popularity.[71]

Although the Byzantine tradition, as mentioned earlier, no longer has this procession it can help to explain current Palm Sunday practice. The distribution of the palms and this procession either during Matins or right after it, as first seen in the *Georgian Lectionary*, then in the *Anastasis Typikon*, *Holy Cross 40*, *de Ceremoniis* and *Pseudo-Kodinos* point to the reason why current Byzantine practice is to bless the palms at

[69] A. Baumstark, "Palmsonntagsfeier und Osterlicht in altarabischer Dichtung," *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923) 119.

[70] See: К. Никольцкии, *О Службахъ Русской Церкви*, St. Petersburg 1885, 45-97.

[71] See reprint of engraving in Christopher Knight, "*People So Beset with Saints*: Anglican Attitudes to Orthodoxy, 1555-1725." *Sobornost (incorporating Eastern Churches Review)* 10:2 (1988) 29.

orthros: it was the time for the procession in the earlier periods. They blessed the branches and distributed them to the people so that they could partake in this procession. Therefore, the remnant of the Constantinopolitan Palm Sunday procession is found today in this blessing of palms.

Another important fact is seen in the passing mention in the *Typikon of the Great Church* of the exclusion of the antiphons at the Divine Liturgy that at first appears as a minuscule detail; however, it demonstrates an important principle of not repeating elements within liturgical celebrations. This principle also reveals that the Byzantine Liturgy was flexible even in the tenth century. It not only provides an insight into the liturgical ethos of the people, but it can serve as an interpretive tool today.

The urban character of worship demonstrated in this Palm Sunday procession certainly challenges the contemporary compartmentalization of liturgical life as something happening solely within the walls of the church. If this procession is employed today, it could have great potential for evangelization not to mention various other possible pastoral applications.

SUMMARY

This article traces the history of the Palm Sunday procession from Jerusalem to Constantinople. The major manuscripts of the respective liturgical traditions are analyzed and presented in order to elucidate patterns and principles of worship. The article outlines the shift in timing from a Sunday afternoon service to a Sunday morning service with attention to possible monastic influence. It also raises questions regarding historicization, dramatization, and mimesis in the liturgy.

Mark M. Morozowich

The School of Theology
and Religious Studies
Caldwell Hall
The Catholic University of America
Washington, DC 20064

Mariam de Ghantuz Cubbe

Les trois prières précédant le dialogue *ante-sanctus* dans la première anaphore syriaque des douze apôtres*

La première section des anaphores[1] syro-occidentales, celle qui précède le dialogue *Ante-Sanctus*, se compose de trois prières, dont les buts et les thèmes sont censés suivre un schéma fixe, qui paraît être le même autant dans les anaphores jacobites[2] que dans les anaphores maronites telles que nous les connaissons aujourd'hui.

La *première prière* est dite prière «avant la paix» et a clairement le but d'introduire l'échange du baiser de paix, vu qu'elle précède cet échange dans les anaphores jacobites, tandis que les anaphores maronites, tout en ayant cette prière à la première place, du moins dans les missels manuscrits à notre disposition, ont le baiser de paix après la troisième prière[3].

La *deuxième prière* est la prière de l'imposition des mains, accompagnant la bénédiction.

La *troisième prière* est la prière «d'accès à l'autel» ou «du voile», ainsi appelée parce qu'elle est récitée avant que le prêtre accède à l'autel pour célébrer la partie eucharistique de la liturgie; à ce moment, il enlève,

* Je remercie le P. Robert Taft s.j. qui a eu la courtoisie de lire ce travail et de me faire de très utiles remarques.

[1] Par le mot «anaphore» je me réfère, ici, à la composition littéraire, qui commence par les trois prières *Ante-Sanctus*, et termine avec la prière de congé à la conclusion de la liturgie, qui va, suivant l'usage attesté par les missels manuscrits et imprimés, toute entière sous le nom d'anaphore, tandis que, d'une façon plus appropriée, le nom d'anaphore devrait indiquer la partie qui va du dialogue *Ante-Sanctus* jusqu'aux intercessions.

[2] J'utilise le nom «Jacobite» puisqu'il me semble que ce nom indique d'une façon appropriée la tradition historique spécifique de l'Église en question, évoquant un personnage qui eut un rôle de premier plan dans l'organisation de cette Église, les dénominations «syro-antiochienne» ou «syro-occidentale» étant d'usage très récent et non attesté par la tradition historique et pouvant se référer, à la rigueur, à toutes les traditions ecclésiales issues du patriarcat d'Antioche, c'est-à-dire, outre la Jacobite (représentée, aujourd'hui, par deux Églises), aussi à la Melkite (elle aussi représentée, aujourd'hui, par deux Églises) et à la Maronite.

[3] Les Jacobites et les Maronites utilisent les mêmes anaphores, mais, entre les deux, il y a parfois dans le déroulement de la liturgie, des divergences, dont l'une est constituée par la place assignée à l'échange du baiser de paix (cf. Dib [1919], p. 44).

aussi, le voile par lequel on avait couvert les offrandes en les plaçant sur l'autel[4].

Ce schéma se reconnaît ponctuellement dans l'anaphore de Saint Jacques (dorénavant IAC), l'une des anaphores syro-occidentales les plus anciennes, sur laquelle semblent avoir été calquées la plupart des autres anaphores[5], tandis que c'est à cette anaphore que se rapportaient les anciens commentateurs de la liturgie syro-occidentale, qui nous attestent les premiers le schéma des trois prières que nous venons d'exposer[6].

Il faut, cependant, relever qu'une autre anaphore syro-occidentale estimée être très ancienne, la première anaphore des Douze Apôtres (dorénavant, XII Ap)[7], me semble se détacher, de quelque façon, de ce schéma.

1) *La première prière de XII Ap*

Il faut, en premier lieu, prendre en considération la première prière de XII Ap:

> Dieu miséricordieux et saint, Toi qui, par Ton Fils unique, notre Seigneur et Rédempteur Jésus, le Messie, as disposé pour nous un banquet saint et spirituel, en recevant d'un regard apaisé cette offrande d'un sacrifice non sanglant, accorde-nous, Seigneur, le don de Ton Esprit Saint, et rend-nous dignes de présenter nos offrandes, avec un cœur pur et une conscience droite à Ton Saint des Saints, en nous faisant don de la paix, celle que donna Ton Fils unique à Ses disciples saints, de façon que nous aussi, en nous donnant la paix les uns aux autres par un baiser saint, rendions gloire à Ta bonté qui a puissance sur tout, et à Ton Fils unique, et à Ton Esprit Saint[8].

Cette prière contient une allusion évidente à l'échange du baiser de paix, qu'elle introduit, en effet, dans la version jacobite de XII Ap (dorénavant, XII Ap J), tandis que, dans la version maronite (dorénavant, XII

---

[4] Cf. Raes (1939), pp. V-VI; Khouri-Sarkis (1960), pp. 7-11; 31-32; Hayek (1964), pp. 179-180.

[5] Dib (1962), p. 279. Sur l'histoire de cette anaphore, cf. l'introd. de O. Heiming à Iacobus (1953), pp. 107-135.

[6] Il s'agit de Jacques d'Édesse († 708), Moïse bar Kepha († 903) et Denys bar Salibi († 1171), tous les trois appartenant à l'Église jacobite (cf. l'introd. de O. Heiming, cit., à Iacobus [1953], p. 119, où on trouve, aussi, les références aux éditions de ces commentateurs).

[7] XII Ap est la version syriaque d'une anaphore grecque remontant au IVe siècle (cf. l'introd. de A. Raes à Douze Apôtres [1940], p. 205 et n. 4, mais pour cette anaphore et son histoire en général, pp. 205-210); Taft (1990), p. 20.

[8] Ed. du texte syriaque, Douze Apôtres (1940), p. 212.

Ap M), l'échange de la paix a lieu après la troisième prière, comme c'est d'habitude le cas pour toutes les anaphores maronites.

La particularité de cette prière réside, cependant, dans le fait qu'elle semble présenter, aussi, les caractères typiques des prières «d'accès à l'autel», d'autant plus que les autres prières qu'on trouve en cette section de XII Ap ne semblent aucunement pouvoir être des prières «d'accès à l'autel», l'une étant évidemment une prière d'imposition des mains[9], et l'autre[10] ne contenant aucune allusion à ce qui est universellement censé être l'idée centrale des prières «d'accès à l'autel», à savoir la requête d'être «rendus dignes» d'offrir le sacrifice[11], une idée qui semble, au contraire, centrale dans la prière «Dieu miséricordieux et saint», que nous venons de lire.

Cette idée est d'ailleurs présente, d'une manière évidente, dans la troisième prière de IAC ainsi que de la grande majorité des anaphores syro-occidentales, où on retrouve, aussi, à peu près fidèlement, les thèmes indiqués par Théodore de Mopsueste, qui paraît être l'un des plus anciens témoins de la prière «d'accès à l'autel»[12].

Un parallèle entre la prière «Dieu miséricordieux et saint» et la troisième prière de IAC, qui remplit, conformément au schéma le plus répandu de cette section de l'anaphore exposé ci-dessus, la fonction de «prière d'accès à l'autel», nous fera clairement comprendre que la prière «Dieu miséricordieux et saint» de XII Ap, tout en occupant la première place, peut très bien être considérée une prière «d'accès à l'autel»:

Théodore de Mopsueste[13]	XII Ap	IAC[14]
Le Pontife ... fait monter une prière vers Dieu	Dieu miséricordieux et saint,	Dieu,
en rendant d'abord grâce à Notre-Seigneur pour ces si grandes choses que pour le salut et la vie des hommes il dispensa...	Toi qui, par Ton Fils unique, notre Seigneur et notre Rédempteur Jésus le Messie, as disposé pour nous un banquet saint et spirituel,	Qui, à cause de Ton amour ineffable pour l'humanité, as envoyé Ton Fils dans le monde, afin que la brebis qui s'était égarée revienne à Toi,
Il rend grâce, après ceci, pour lui-même,		
et, alors, il présente, aussi,	en recevant d'un regard	ne détourne pas Ton visage

[9] Pour cette prière et son texte, cf. *infra*, par. 4, n. 71.

[10] Pour cette prière et son texte, cf. *infra*, par 3.

[11] Taft (1978), pp. 358-360.

[12] Cf. Taft (1978), p. 38; pour le texte en question, cf. Théodore (1949), pp. 510-513; pour le rapprochement entre la prière décrite par Théodore et «Dieu miséricordieux et saint», cf. Cubbe (2005), pp. 119-121.

[13] J'utilise ici la trad. de R. Tonneau, Théodore (1949), pp. 510-515.

[14] Ed. du texte syriaque, Iacobus (1953), p. 140.

cette demande: que la grâce de l'Esprit Saint, par laquelle il accéda au sacerdoce, Il la lui accorde maintenant aussi, en sorte qu'il suffise à la grandeur d'un tel ministère, et que, libéré de toute intention mauvaise, par la grâce divine il remplisse sans craindre aucun châtiment ce ministère.	apaisé cette offrande d'un sacrifice non sanglant, accorde-nous, Seigneur, le don de Ton Esprit Saint, et rend-nous dignes de présenter nos offrandes, avec un coeur pur et une conscience droite, à Ton Saint des Saints,	de nous qui célébrons ce sacrifice rationnel et où il n'y a pas de sang. En effet, nous ne confions pas dans notre justice, mais dans Ton amour. Nous supplions, donc, et implorons Ta bonté, afin que ne soit pas pour le jugement de Ton peuple ce mystère qui a été accompli pour nous, pour notre rédemption, mais (qu'il soit) pour l'effacement de nos péchés et pour la rémission de nos folies, et pour rendre grâce à Ta bonté. Pour la bonté, et la charité, et l'amour de l'humanité de Ton Fils unique, avec Lequel...
En ces choses, donc, et dans d'autres semblables, quand le Pontife a achevé la prière..." Le Pontife prie que la paix soit avec eux..."	en nous faisant don de la paix, celle que donna Ton Fils unique à Ses disciples saints, de façon que nous aussi, en nous donnant la paix les uns aux autres par un baiser saint, rendons gloire à Ta bonté, qui a puissance sur tout, et à Ton Fils unique, et à ton Esprit Saint.	

Un parallèle semblable pourra, d'ailleurs, être établi avec les troisièmes prières de la plupart des anaphores syro-occidentales; nous pourrons en considérer quelques exemples.

Puisqu'on ne connaît pas très bien l'histoire de chaque anaphore, il est difficile d'établir lesquelles sont les plus anciennes; je propose, ici, une comparaison avec les anaphores attribuées à saint Marc et à saint Jean l'Évangéliste, qu'on trouve souvent dans les Missels Maronites[15], et avec la première anaphore attribuée à saint Pierre; l'attribution apostolique de ces anaphores pourrait indiquer une certaine antiquité, même s'il ne s'agit pas d'un argument décisif. J'ajoute une anaphore pour laquelle on a une édition critique et qui est bien connue dans la tradition liturgique syriaque, celle attribuée à Jean Chrysostome. Le thème qui nous intéresse se retrouve, d'ailleurs, aisément en presque toutes les anaphores syro-occidentales:

[15] Cf. pour leur présence dans les Missels, Raes (1939), pp. XLI.

XII Ap. «Dieu miséricordieux et saint»	Anaphore de Saint Marc, prière «d'accès à l'autel»[16]	Anaphore de saint Jean l'Évangéliste, prière «d'accès à l'autel»[17]	Première Anaphore de saint Pierre, prière «d'accès à l'autel»[18]	Anaphore de saint Jean Chrysostome, prière «d'accès à l'autel»[19]
Dieu miséricordieux et saint,	Dieu Père,			Toi, l'Adoré, Qui par les Anges et les Archanges es béni et sanctifié et par les hommes terrestres es honoré et exalté, et par toutes les créatures avec crainte et tremblement es adoré et glorifié,
Toi qui, par Ton Fils unique, notre Seigneur et notre Rédempteur Jésus le Messie, as disposé pour nous un banquet saint et spirituel,	Toi qui as envoyé Ton Fils bien-aimé pour notre rédemption à nous, qui sommes faibles, et pauvres, et misérables, et, par Son Sang (qui est le sang) du Seigneur, Il nous fit revenir, nous qui étions perdus, à Ton bercail spirituel;	Toi qui as envoyé, à la fin des temps, pour notre rédemption, ton Fils bien-aimé, et Il a accompli pour nous ces mystères saints et qui donnent la vie,	À cause de l'effusion de Tes miséricordes abondantes, Dieu Père, Tu as envoyé Ton Fils Unique, de façon que ceux qui s'étaient fourvoyé dans l'erreur du péché, de leur (propre) volonté, Il les a éloignés et soulevés des ténèbres de la mort et de Satan, et, par Sa Personne, Il a accompli la purification de leur blessure.	
en recevant d'un regard apaisé cette offrande d'un	nous Te supplions, Seigneur: accepte de nos mains	ne nous rends pas, Seigneur, étrangers à ce service, et ne	Toi aussi, à présent, Seigneur, fais rayonner Ta	regarde, Seigneur, Tes serviteurs qui adressent leurs

[16] Texte syriaque, *Missale Chaldaicum* (1594), pp. 205-206 (ܙ-ܗܙ).

[17] Texte syriaque, *Missale Chaldaicum* (1594), pp. 78 (ܥܚ).

[18] Cette anaphore est inédite; ma traduction a été faite sur le Vat Syr 25 (remontant à l'année 1481/2, cf. Raes [1939], p. XXXIII), f. 287r-v.

[19] Texte Syriaque, Chrysostomus (1940), p. 160.

sacrifice non sanglant, accorde-nous, Seigneur, le don de Ton Esprit Saint, et rend-nous dignes de présenter nos offrandes, avec un cœur pur et une conscience droite, à Ton Saint des Saints,	coupables ce sacrifice qui est redoutable et spirituel, et où il n'y a pas de sang, et pardonne, par celui-ci, les péchés, et souillures, et folies (que) nous (avons) commises, par Ta bienveillance, et par la bonté, et l'amour, et la philanthropie de Ton Fils unique, par Lequel et avec Lequel...	détourne pas Ta face de nous à cause de la multitude de nos fautes; tu es, en effet, le seul saint, avec Ton Fils unique et Ton Esprit...	face et sauve-nous, à ce moment où ces Mystères saints sont offerts, pendant que nous T'offrons nos invocations, afin qu'Ils (les Mystères) ne soient pas pour nous une accusation, et pas même une dette, mais un soulagement pour le cœur et une aspersion pour la purification de la conscience et pour le pardon de tous nos actes qui ne sont pas suivant la justice. Pour l'amour des hommes qui est propre à Toi, et au Fils Unique Qui, par Toi, éternellement est engendré, et à l'Esprit Paraclet et auteur des vies, et égal à Toi par nature et par essence.	invocations à Toi, en ce moment, et donne-nous d'offrir, avec pureté d'âme et sainteté de corps, des prières pures et une offrande agréable, et que les fruits de nos lèvres soient pour la pacification et la bienveillance de Ta divinité. Et nous ferons monter à Toi gloire et confession, et à Ton Fils unique, et à Ton Esprit Saint en toute choses, bon...
en nous faisant don de la paix, celle que donna Ton Fils unique à Ses disciples saints, de façon que nous aussi, en nous donnant la paix les uns aux autres par un baiser saint,				

rendons gloire à Ta bonté, qui a puissance sur tout, et à Ton Fils unique, et à ton Esprit Saint.				

Si les comparaisons proposées montrent la nature de prière «d'accès à l'autel» de la prière «Dieu miséricordieux et saint» de XII Ap, il faut, d'autre part, reconnaître qu'aucune des prières «d'accès» que nous avons utilisées pour nos comparaisons ne contient une allusion à l'échange de la paix, et il serait du reste très difficile de trouver une telle allusion dans la prière d'accès à l'autel d'une anaphore syro-occidentale autre que XII Ap, ce qui semblerait pourtant naturel, étant donné que ces anaphores ont, d'habitude, une prière «avant la paix», tandis que, en XII Ap, c'est justement la prière «Dieu miséricordieux et saint», dont nous venons de constater le caractère de prière «d'accès», qui est la prière «avant la paix». Ceci équivaut à dire, puisque, comme on l'a remarqué, il n'y a pas d'autre prière en XII Ap qui puisse répondre aux qualités requises pour une prière «d'accès à l'autel», que «Dieu miséricordieux et saint» est, en même temps, dans XII Ap, la prière «avant la paix» et la prière «d'accès à l'autel».

Il faut aussi rappeler que la prière dont Théodore de Mopsueste nous donne le plan, dans laquelle on peut déjà reconnaître les thèmes des prières «d'accès», ne semble pas avoir contenu une allusion à l'échange de la paix, mais que, d'un autre côté, Théodore, qui ne mentionne pas de prière «avant la paix», passe tout de suite à décrire et commenter l'échange de la paix[20]: l'allusion à l'échange de la paix qu'on trouve dans la prière «Dieu miséricordieux et saint» de XII Ap paraît donc comme un développement ultérieur par rapport à Théodore, mais, aussi, un développement cohérent avec le déroulement de l'anaphore théodorienne, dans laquelle l'échange de la paix suivait immédiatement la prière «d'accès».

En effet, la prière «Dieu miséricordieux et saint» de XII Ap conviendrait très bien à une liturgie prévoyant l'échange de la paix après la prière «d'accès à l'autel». On a déjà rappelé que c'est le cas dans la liturgie maronite, où l'échange de la paix a lieu après la troisième prière, qui est la prière «d'accès», tandis que, dans la liturgie jacobite, l'échange de la paix a lieu après la première prière.

[20] Théodore (1949), pp. 514-519.

Il est, cependant, à relever que la version maronite de XII Ap, telle que nous la connaissons par les missels qui nous sont parvenus[21], a la prière «Dieu miséricordieux et saint» à la première place, à l'instar de la version jacobite; j'ai toutefois eu l'occasion, dans une étude précédente[22], de mettre en lumière l'existence d'une autre anaphore, et, celle-là, exclusivement maronite, l'anaphore attribuée à Jean Maroun (dorénavant, JM), où les trois prières de la premières section sont identiques aux prières correspondantes de XII Ap, mais disposées d'une façon différente, et, en l'occurrence, la prière «Dieu miséricordieux et saint» est à la troisième place; en me fondant sur plusieurs considérations, j'ai avancé l'hypothèse que JM nous ait conservé la disposition la plus ancienne des trois prières[23].

Même en faisant abstraction du cas de JM, il n'en reste pas moins vrai que la prière «Dieu miséricordieux et saint» de XII Ap — anaphore qui semble être, par ailleurs, beaucoup plus ancienne que la constitution de l'Église maronite et, donc, de l'existence d'une liturgie maronite — semblerait nous renvoyer à un modèle d'anaphore ayant, à l'instar de celle de Théodore, l'échange de la paix après la prière d'accès à l'autel.

2) *La prière «avant la paix»*

Nous nous sommes, jusqu'à présent, arrêtés sur le caractère de prière «d'accès à l'autel» de «Dieu miséricordieux et saint»; puisque, cependant, cette prière remplit aussi et d'abord, dans XII Ap, la fonction de prière «avant la paix», il est nécessaire de faire une nouvelle comparaison entre «Dieu miséricordieux et saint» et les prières «avant la paix», tant de IAC que d'autres anaphores syro-occidentales. Considérons, en premier lieu, notre prière avec celle «avant la paix» de IAC, vu l'antiquité et l'importance de cette anaphore:

XII Ap, «Dieu miséricordieux et saint»	IAC, prière «avant la paix»[24]
Dieu miséricordieux et saint,	Dieu de tout et Seigneur,
Toi qui, par Ton Fils unique, notre Seigneur et notre Rédempteur Jésus le Messie, as disposé pour nous un banquet saint et spirituel, en recevant d'un regard apaisé cette offrande d'un sacrifice non sanglant,	

[21] Le plus ancien manuscrit maronite avec XII Ap M qui nous soit connu est le Par Syr 71 remontant à l'année 1454 (cf. Douze Apôtres [1940], pp. 209-210)

[22] Cubbe (2005), *passim*.

[23] Eadem, pp. 113-118.

[24] Ed. du texte syriaque, Iacobus (1953), p. 138.

accorde-nous, Seigneur, le don de Ton Esprit Saint,	
et rend-nous dignes de présenter nos offrandes, avec un cœur pur et une conscience droite, à Ton Saint des Saints,	nous qui ne sommes pas dignes, rend-nous dignes de cette rédemption, Toi qui aimes les hommes,
en nous faisant don de la paix, celle que donna Ton Fils unique à Ses disciples saints,	
de façon que nous aussi, en nous donnant la paix les uns aux autres par un baiser saint, rendons gloire à Ta bonté, qui a puissance sur tout, et à Ton Fils unique, et à ton Esprit Saint.	de façon que, purifiés de toute tromperie et de toute hypocrisie, nous nous donnions la paix les uns aux autres par un baiser saint, unis par un lien d'amour et de paix, par notre Seigneur, et Dieu, et Rédempteur Jésus le Messie, par Lequel et avec Lequel...

On voit qu'on peut reconnaître un certain parallélisme entre la prière «Dieu miséricordieux et saint» et la prière «avant la paix» de IAC, «Dieu de tout et Seigneur»: dans les deux paraît la requête d'être «rendus dignes» et l'enchaînement «de façon que» (syriaque *ayknâ d...*[25]), mais il faut, aussi, reconnaître deux divergences remarquables:

1) Dans la première prière de IAC manque le souvenir de «ces si grandes choses que pour le salut et la vie des hommes Il (Dieu) dispensa», présent, au contraire, dans la troisième prière de cette même anaphore, qui est une prière «d'accès», ainsi que, comme nous l'avons constaté, dans la prière «d'accès à l'autel» de plusieurs autres anaphores, de sorte que la présence de ce souvenir dans la prière «Dieu miséricordieux et saint» semblerait déjà nous en indiquer le caractère de prière «d'accès».

2) La prière d'être «rendus dignes» et l'enchaînement «de façon que» renferment, dans les deux prières, sous des formules presque identiques, des contenus conceptuels différents: en effet, dans la prière «Dieu miséricordieux et saint» de XII Ap, on demande, suivant ce qui est prévu pour les prières «d'accès», d'être «rendus dignes» de «présenter nos offrandes avec un cœur pur», le don de la paix étant vu comme une circonstance concomitante ou instrumentale par rapport à cette purification du cœur et au fait d'être «rendus dignes» de bien offrir le sacrifice, «de façon que» nous puissions rendre gloire à Dieu.

Les choses sont un peu différentes dans la prière «Dieu de tout et Seigneur» de IAC, où la requête d'être «rendus dignes de cette rédemption» est faite «de façon que nous nous donnions la paix les uns aux autres»; c'est-à-dire, le but ou la conséquence finale du fait d'être «rendus dignes» est, apparemment, de se bien échanger le baiser de paix.

[25] Douze Apôtres (1940), p. 212, ligne 7; Iacobus (1953), p. 138, lignes 4-5

Or, le parallélisme de la formule employée dans les deux prières, «rends-nous dignes... de façon que...», semblerait nous renvoyer à une forme littéraire commune qui fut développée, en chacune des deux prières, d'une façon différente, suivant le contenu et le but poursuivi.

Il faut aussi remarquer qu'une pareille formulation serait, du point de vue logique, beaucoup plus pertinente pour les prières «d'accès à l'autel», où on l'utilise en la référant au divin sacrifice à offrir, plutôt que pour l'échange de la paix, un geste qui ne paraît pas requérir une prière spéciale pour être «rendus dignes» de l'accomplir.

On serait, alors, tenté de supposer que la formule «rends-nous dignes ... de façon que» soit entrée dans la prière «avant la paix» en provenant d'un formulaire utilisé, à l'origine, pour les prières «d'accès»; la raison en serait que la prière «d'accès à l'autel» était, à l'origine, aussi, la prière «avant la paix».

Tout en reconnaissant qu'une pareille idée ne peut être envisagée que d'un point de vue tout à fait hypothétique, il faut, cependant, s'arrêter sur certains détails qui pourraient être significatifs:

1) La prière «Dieu de tout et Seigneur» de IAC conserve, dans l'expression «rends-nous dignes de cette rédemption», le souvenir du sacrifice qui est le mémorial de la rédemption, tout en indiquant, introduit par l'expression «de façon que», le but pour lequel on souhaite d'être «rendus dignes», qui n'est pas, ici, le sacrifice, mais l'échange de la paix.

2) L'expression «purifiés de toute tromperie et de toute hypocrisie» qu'on trouve en «Dieu de tout et Seigneur», pourrait être, de quelque façon, apparentée à une expression semblable de «Dieu miséricordieux et saint» de XII Ap: «et rends-nous dignes de présenter nos offrandes avec un cœur pur et une conscience droite».

Somme toute, on pourrait penser, sur la base de ces remarques, que nous nous trouvons en présence de vestiges qui nous ramènent à un contexte originaire de prière «d'accès à l'autel».

Un coup d'œil aux prières «avant la paix» de quelques autres anaphores syro-occidentales (cf. le tableau) va nous faire comprendre que la requête d'être «rendus dignes» de s'échanger la paix est un *topos* dans les prières «avant la paix», et, de plus, que tant dans IAC que dans les autres anaphores, la requête d'être «rendus dignes» de s'échanger la paix est le thème central et presque unique de la prière «avant la paix», tandis que l'originalité de XII Ap à ce propos ressort d'une façon très claire: non seulement, dans cette dernière anaphore, la requête d'être «rendus dignes» est rattachée au sacrifice à offrir, mais encore la partie qui introduit l'échange de la paix suit un fil logique différent de celui des prières «avant la paix» des autres anaphores, puisqu'on demande, d'abord, «le don de la paix que donna Ton Fils unique à Ses disciples saints»; de cette paix qui vient du «Fils unique» dérive la paix que les fidèles vont s'échan-

ger. L'itinéraire est, donc, complet et cohérent et bien plus approprié pour introduire l'échange de la paix que la requête d'être «rendus dignes» de se l'échanger.

XII Ap, «Dieu miséricordieux et saint»	Anaphore de saint Marc, prière «avant la paix»[26]	Anaphore de saint Jean l'Évangéliste, prière «avant la paix»[27]	Première Anaphore de saint Pierre, prière «avant la paix»[28]	Anaphore de saint Jean Chrysostome, prière «avant la paix»[29]
Dieu miséricordieux et saint,	Seigneur, Dieu qui as pouvoir sur tout, Tu es l'amour vrai et saint:	Seigneur, Dieu infiniment puissant, qui es le vrai amour et la tranquillité invincible et l'espoir qu'on ne peut pas confondre,	Le Très-Haut, qui es pour les siècles, (Toi) Qui es uniquement le Fort, Dilection pleine et Amour par nature, Dieu de paix et Seigneur de tranquillité,	Seigneur Dieu qui as pouvoir sur tout, Qui es le Nom grand et saint et formidable et glorieux et le géant des siècles , Tu es Celui Qui délivre ceux qui T'aiment, suivant la justice, de tous ceux qui sont contre la volonté de Ta Divinité:
Toi qui, par Ton Fils unique, notre Seigneur et notre Rédempteur Jésus le Messie, as disposé pour nous un banquet saint et spirituel, en recevant d'un regard apaisé cette offrande d'un sacrifice non sanglant, accorde-nous, Seigneur, le don de Ton Esprit Saint,				

[26] Texte syriaque, *Missale Caldaicum* (1594) , pp. 206 (ܪܘ).

[27] Texte syriaque, *Missale Caldaicum* (1594), pp. 77-78 (ܥܙ-ܥܚ).

[28] Vat. Syr. 25, ff. 286v-287r.

[29] Texte syriaque, *Chrysostomus* (1940), p. 158

et rend-nous dignes de présenter nos offrandes, avec un cœur pur et une conscience droite, à Ton Saint des Saints,	Toi, rends-nous dignes d'être, dans tous les jours de notre vie, liés et remplis par Ton amour et Ta dilection divins	Toi, Seigneur notre Dieu, fais habiter chez Tes serviteurs qui se tiennent debout devant Ta Seigneurie, dilection et suavité et tranquillité et paix constantes, et rends-nous dignes, nous tous	donne à nous tous et rends-nous dignes	Nous aussi, Tes serviteurs et adorateurs, rend-nous dignes, Seigneur, après nous être purifiés de toute machination mauvaise et nous être éloignés des pensées frauduleuses de Judas, et en nous attachant à Ta dilection divine,
en nous faisant don de la paix, celle que donna Ton Fils unique à Ses disciples saints,				
de façon que nous aussi, en nous donnant la paix les uns aux autres par un baiser saint, rendions gloire à Ta bonté, qui a puissance sur tout, et à Ton Fils unique, et à ton Esprit Saint.	Et d'être, en nous donnant réciproquement la paix par un baiser saint, pour Toi, des brebis excellentes qui n'ont pas de tache et qui ont été délivrées de toute honte par le Messie Jésus notre Seigneur, par Lequel...	de nous donner, avec pureté de cœur et sainteté d'âme, la paix réciproquement par un baiser saint et spirituel, qui soit agréable à Ton nom saint, et nous ferons monter à Toi...	de nous embrasser réciproquement avec un souffle qui ne vienne jamais à manquer de Ton amour, avec une vraie dilection et un baiser sans tromperie, et d'être estimés dignes de la tranquillité qui vient de Toi et qui est donnée aux fils de la paix, par l'avènement de l'amour de notre Seigneur et Rédempteur Jésus le Messie, par Lequel...	de nous embrasser réciproquement par un baiser saint et qui vient de Toi, Seigneur, et plein d'amour filial; et rend-nous dignes, dans tous les jours de nos vies, de parler de paix les uns avec les autres, et d'avoir des pensées de paix et d'agir suivant la paix et d'accomplir des actes de paix et d'être dignes de Tes bien célestes et qui sont pour l'éternité, par

				la bonté, et l'amour, et l'amour de l'humanité de Ton Fils unique...

En outre, à la lumière des réflexions que nous venons de faire, XII Ap s'avère suivre, pour cette première section, un schéma quelque peu différent de celui que suivent la plupart des anaphores syro-occidentales, quoiqu'on y puisse reconnaître les thèmes fondamentaux des trois prières prévues par le schéma accoutumé: on y on y trouve, en effet, comme dans ce schéma, une prière «d'imposition des mains»[30], tandis qu'une unique prière recouvre le rôle autant de prière «avant la paix» que de prière «d'accès à l'autel»; la première section de XII Ap se compose, cependant, de trois prières, comme les autres anaphores syro-occidentales, mais il faudra éclaircir la nature de la troisième prière pour mieux comprendre l'histoire et la conformation de la première section de XII Ap.

3) *La prière «Ta paix, Seigneur»*

Voici le texte de la prière qu'on trouve, dans la première section de XII Ap, en plus de la prière «Dieu miséricordieux et saint» et de la prière d'imposition des mains:

> Ta paix, Seigneur, et Ta tranquillité, et Ta dilection, et Ta bonté, et l'amour de Ta divinité soient avec nous et parmi nous tous les jours de notre vie, et nous rendons gloire et confession à Toi, et à Ton Fils unique, et à l'Esprit Saint, à présent...[31].

On voit tout de suite que nous ne sommes pas ici en présence d'une prière «d'accès à l'autel», même si, en XII Ap M, cette prière occupe la troisième place, qui est, d'habitude, la place de la prière «d'accès», puisqu'on n'y trouve pas la requête d'être «rendus dignes» d'offrir le sacrifice, requête qui est caractéristique des prières «d'accès à l'autel»[32].

Puisque, cependant, en XII Ap M, la troisième prière est, aussi, la prière qui précède l'échange de la paix qui a lieu, suivant l'usage maronite, après la troisième prière, on pourrait penser que le but de la prière «Ta paix, Seigneur» soit celui d'introduire le baiser de la paix, et, en ef-

[30] Pour le texte de cette prière, cf. *infra*, n. 71.

[31] Ed. du texte syriaque, Douze Apôtres (1940), p. 212.

[32] Cf. *supra*, nn. 11-12.

fet, Raes, qui a édité XII Ap, remarque que la place de prière «avant la paix», assignée à «Ta paix, Seigneur» dans la version maronite, «répond parfaitement au sens des mots» de cette prière[33].

Il faut, cependant, relever que la prière «Ta paix, Seigneur», tout en contenant le mot «paix», ne contient aucune allusion à l'échange de la paix, faisant, plutôt, mention de la paix dans une liste de bienfaits de Dieu, par lesquels les fidèles demandent d'être accompagnés: la tranquillité, la dilection, la bonté et l'amour de Dieu.

Bien sûr, une pareille prière pourrait très bien introduire l'échange de la paix, mais rien nous assure que celui-ci ait été son but originaire.

En outre, si cette prière était présente seulement dans la version maronite de XII Ap, on pourrait penser à une addition ayant le but d'introduire l'échange de la paix qui, dans la liturgie maronite, a lieu après la troisième prière et non pas, comme dans la liturgie jacobite, après la première prière «Dieu miséricordieux et saint», contenant une claire allusion à l'échange de la paix; puisque, toutefois, on trouve la prière «Ta paix, Seigneur» aussi dans la version jacobite, il est impossible d'accepter cette hypothèse.

D'ailleurs, pour ce qui a trait à la liturgie maronite, la solution la plus naturelle semble celle qu'on trouve en JM, anaphore exclusivement maronite, identique, en cette section, à XII Ap, qui a la prière «Dieu miséricordieux et saint» à la troisième place[34].

Il est donc difficile de penser que nous nous trouvions ici en présence d'une prière ayant, à l'origine, la fonction de prière «avant la paix».

Il reste, encore, à se demander si la prière «Ta paix, Seigneur» ne puisse pas être une prière «d'imposition des mains», mais il faut remarquer, à ce propos, qu'il y a deux thèmes qui se retrouvent dans presque toutes les prières «d'imposition des mains», mais ne figurent pas dans la prière «Ta paix, Seigneur»: l'allusion aux fidèles qui s'inclinent pour recevoir la bénédiction, et la requête, à Dieu, de diriger Son regard ou d'imposer Sa main sur eux, afin qu'ils reçoivent Sa bénédiction. Je donne, ici, quelques exemples:

Anaphore de saint Jacques:

Toi, qui es uniquement le Seigneur miséricordieux, à ceux qui inclinent leurs cous devant Ton autel saint, envoie Ta bénédiction, Toi, qui habites dans les lieux sublimes et qui vois les humbles, et les bénis, par la bonté, et l'amour, et la philanthropie du Messie, Ton Fils unique, par Lequel et avec Lequel à Toi convient la gloire... [35].

[33] Introd. de A. Raes à Douze Apôtres (1940), p. 207.

[34] Cf. *supra*, nn. 22 et 23.

[35] Texte syriaque, Iacobus (1953), p. 140.

Anaphore de saint Marc:

Devant Toi, Seigneur Dieu, nous inclinons les cous de nos âmes et de nos corps, et demandons et implorons de Ton amour qu'Il fasse habiter auprès de nous la richesse de Ta bonté et de Ta joie; que Ta clémence et Ton aide nous protègent tous les jours de nos vies, par la bonté, et l'amour, et la philanthropie de Ton Fils unique...[36].

Anaphore de saint Jean l'Évangéliste:

Et, à présent que, devant Ta majesté, Seigneur, nous inclinons les cous de nos âmes et de nos corps, donne le commandement et envoie à nous, des hauteurs glorieuses de Tes lieux saints, la béatitude glorieuse et la bénédiction qui ne peut pas être secouée et qu'on ne peut pas faire cesser, de façon que nous Te glorifions et t'exaltions, ainsi que Ton Fils unique et ton Esprit saint en tout...[37].

Première Anaphore de saint Pierre:

L'inclination de nos cous à Toi et devant Toi nous offrons, de façon que nous recevons de Toi la bénédiction préparée pour les humbles de cœur, parce que le juge de nos pensées et Celui qui voit jusqu'au fond nos intellects, c'est Toi, Seigneur, et nous ferons monter à Toi la glorification, et à Ton Fils unique...[38].

Anaphore de saint Grégoire de Nazianze:

Tu es Celui Qui est caché; Tu es honoré au dessus de toute autre chose; et de tout Tu reçois la glorification qui ne s'arrête pas. Incline, à présent aussi, Seigneur, Ton oreille, et écoute nos voix malheureuses, et penche-Toi sur les gémissements de Ton troupeau, et fais descendre la bénédiction qui vient de Toi, pleine de béatitude, de façon que nous tous soyons un seul bâtiment sûr, consolidé par le Messie, avec Lequel...[39].

Il est clair qu'on peut admettre des exceptions[40], mais il faut estimer qu'il est peu vraisemblable que la prière «Ta paix, Seigneur» soit une

---

[36] Texte syriaque, *Missale Caldaicum* (1594) , pp. 206 (ܘܪ).

[37] Texte syriaque, *Missale Chaldaicum* (1594), pp. 78 (ܥܚ).

[38] Vat Syr 25, f. 287r.

[39] Texte syriaque, Nazianzenus (1940), p. 106.

[40] Puisque les anaphores syro-occidentales sont nombreuses (Racs [1939], pp. XI-XIV en mentionne 70; Feulner [2000], pp. 273-277 en compte 86, y compris 3 exclusivement maronites) et seulement certaines d'entre elles ont été éditées, il est difficile d'avoir des données précises, mais, à titre d'orientation, on peut relever que, parmi les 18 anaphores éditées dans la collection *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), on trouve presque partout dans la prière «d'imposition des mains» de la première section une allusion aux deux thèmes que je viens d'indiquer; dans deux cas où l'allusion fait défaut, il y a cependant la requête

prière «d'imposition des mains», d'autant plus qu'il y a dans XII Ap une autre prière qui montre d'une façon évidente les caractères de prière «d'imposition des mains»,

Il faut donc reconnaître qu'il n'est pas très probable que la prière «Ta paix, Seigneur» rentre dans les types de prières prévus par le schéma accoutumé pour la première section de l'anaphore.

Pour comprendre le but de cette prière, il faudra chercher ailleurs. Nous pouvons trouver une aide pour nous orienter dans la ressemblance avec la formule par laquelle le célébrant salue l'assemblée ouvrant le dialogue *Ante-Sanctus* («que l'amour de Dieu le Père, que la grâce du Fils unique, et que la participation de l'Esprit Saint soient avec vous tous, mes frères, à jamais»[41]), ainsi qu'avec d'autres formules que le célébrant prononce après avoir salué l'assemblée par les mots «Paix à vous tous», et avoir reçu la réponse «et avec ton esprit». Cela se passe:

1) À la fin de la «Grande Intercession» qui a lieu après l'épiclèse: Célébrant: «Paix à vous tous». Assemblée: «Et à ton esprit». Célébrant: «Que les miséricordes de Dieu le Père et de notre Sauveur Jésus-Christ et que l'effusion de l'Esprit Saint soient avec nous et avec vous tous, mes frères, dans les siècles des siècles»[42].

2) Après la prière «d'imposition des mains» qui suit le *Pater:* le célébrant récite la prière «d'imposition des mains»; l'assemblée répond: «Amen»; et le célébrant: «Paix à vous tous». Assemblée: «Et à ton esprit». Célébrant: «Que la grâce de la Trinité sainte, subsistante, éternelle, incréée et consubstantielle soit avec vous tous, mes frères, à jamais»[43].

Le deuxième exemple est, surtout, intéressant pour nous, puisqu'il montre que la formule qui nous intéresse pourrait être mise en relation avec la prière «d'imposition des mains» qui, en effet, précède la prière «Ta paix, Seigneur» dans les deux versions maronites (XII Ap M et JM).

Toujours dans une prière «d'imposition des mains» et, nommément, dans celle par laquelle se termine l'anaphore maronite *Charar*[44], on trouve un texte très proche de celui qui nous intéresse:

---

explicite de la bénédiction de Dieu (Sarugensis III [1951], pp. 78-79; Gregorius Ioannes [1953], pp. 216-217), tandis que pour deux cas seulement il n'y a d'allusion ni à la bénédiction, ni aux thèmes indiqués (Chrysostomus [1940], pp. 160-161; Sarugensis II [1951], pp. 42-43).

[41] Raes (1939), p. VI; Hayek (1964), p. 258. J'utilise, ici, la traduction de Hayek.

[42] Raes (1939), p. VIII; Hayek (1964), p. 269. Traduction de Hayek.

[43] Raes (1939), p. IX; Hayek (1964), p. 274. Traduction de Hayek.

[44] Pour cette anaphore qui semble avoir été, jadis, l'anaphore la plus importante chez les Maronite et qui a structure syro-orientale, cf. Hayek (1964), pp. 65-66; Gemayel (1965), pp. 211-213, et l'introd. de J.-M. Sauget à Petrus III (1973), *passim*.

Impose, Seigneur, Ta main sur tous ceux qui ont reçu Ton Don; asperge, Dieu, Tes bénédictions sur les corps qui ont mangé Ton corps; que soient sanctifiées les bouches qui T'ont mangé et les lèvres qui ont pris de Ton sang en libation; dans l'ombre de tes ailes qu'ils s'échappent de ceux qui leur nuisent, et qu'ils se tiennent debout à Ta droite dans la grande épiphanie de Ton avènement, avec les droits et les justes qui T'ont aimé et qui ont observé Tes commandements.

Soient avec vous la bonté, et la bénédiction et l'amour et la clémence de Notre Seigneur Jésus le Messie, avec tous les esprits et les âmes qui se comportèrent bien et ont reçu le Corps de Dieu de Son autel pur. Que pour eux ceci soit pour le pardon des fautes et pour la rémission des péchés et pour la résurrection bénie de la maison des morts et pour la vie nouvelle dans le règne céleste pour les siècles. Amen[45].

Comme on peut le voir, tandis que la première partie de cette prière présente les caractères propres des prières «d'imposition des mains», la deuxième partie est très proche de la prière «Ta paix, Seigneur»; on peut, donc, penser que les prières «d'imposition des mains» étaient suivies, du moins en certains cas, par une formule semblable à celles que nous venons de prendre en considération, ainsi qu'à la prière «Ta paix, Seigneur»[46].

Il est à remarquer que, à différence de ce qui se passe dans la prière «Ta paix, Seigneur» de XII Ap, aucune des formules que nous venons de prendre en considération n'est adressée à Dieu, mais à l'assemblée. Nous pourrions, alors, penser que la prière adressée à Dieu qu'on trouve en XII Ap est le résultat d'un remaniement survenu lorsqu'une formule pareille à celles que nous avons mentionnées fut utilisée d'une façon indépendante de la prière «d'imposition des mains» et qu'on aura voulu la rendre conforme aux deux autres prières[47], mais un contexte semblable à celui de la deuxième partie de la prière «d'imposition des mains» de *Charar* pourrait aussi justifier une prière directement adressée à Dieu. Dans les deux cas, l'affinité avec les formules qu'on vient de considérer semble significative et nous indiquer que la prière «Ta paix, Seigneur» suivait probablement, jadis, la prière «d'imposition des mains», à l'instar des deux dernières formules que nous venons de citer.

---

[45] Éd. du texte syriaque, Petrus III (1973), pp. 320-322.

[46] Déjà Gemayel (1965), p. 226, manifeste l'opinion que la prière «Ta paix, Seigneur» soit une formule de bénédiction.

[47] Le fait que cette prière est adressée à une seule personne divine pourrait dénoter son antiquité, remontant à une époque antérieure aux controverses trinitaires (cf. pour l'évolution, en ce sens, de la salutation ouvrant le dialogue *Ante-Sanctus*, Taft (1986), pp. 308-314). Une formulation trinitaire de la prière «Ta paix, Seigneur» se trouve dans l'anaphore *Charar* (Petrus III [1973], pp. 290-291, cf. aussi, Gemayel [1965], p. 226).

La première section de XII Ap résulterait, par conséquent, composée d'une prière «d'accès à l'autel», introduisant, aussi, l'échange de la paix, et de deux prières ayant trait à «l'imposition des mains».

La prière «d'imposition des mains» aurait, alors, une place plus importante de celle qui lui est, d'habitude, destinée dans la plupart des anaphores syro-occidentales. Il faut, donc, que nous nous arrêtions sur cette prière et sur sa signification à ce moment de la liturgie.

4) *La prière «d'imposition des mains»*

La prière «d'imposition des mains» est, comme son nom l'indique, la prière qui accompagne la bénédiction, et, suivant les sources anciennes et l'usage commun, est une prière de conclusion[48]; cependant, dans les anaphores syro-occidentales, telles que nous les connaissons par les manuscrits parvenus jusqu'à nous, on trouve une prière «d'imposition des mains», en plus du moment où l'on congédie l'assemblée des fidèles à la fin de la liturgie, dans la première section de l'anaphore, c'est-à-dire, dans la partie précédant le dialogue *Ante-Sanctus*, ainsi que après le *Pater*[49].

Dans son explication de l'anaphore de saint Jacques, Khouri-Sarkis aborde justement la question de l'origine de la prière «d'imposition des mains» en cette première section de l'anaphore, et il prend en considération la possibilité d'une relation avec les prières «d'imposition des mains» accompagnant, suivant les *Constitutions Apostoliques* (dorénavant CA), le congé des différentes catégories de personnes qui devaient quitter l'église après la lecture de l'évangile; suivant lui, "l'imposition des mains sur les catéchumènes serait demeurée..., mais sa formule aurait été modifiée de telle sorte que l'évêque — ou le prêtre —, au lieu de solliciter les grâces du Seigneur sur les cinq catégories de chrétiens qui devaient quitter l'enceinte sacrée, invoquait Dieu sur l'assemblée chrétienne tout entière, sans distinction de catégories"[50].

Il faut, cependant, ajouter quelque chose à l'hypothèse de Khouri-Sarkis et, en quelque façon, la rectifier: après les prières de congé récitées sur "les cinq catégories de chrétiens qui devaient quitter l'enceinte sacrée", précédées, chacune, par une proclamation diaconale — dont la conclusion était chaque fois: "Relevez-vous... Inclinez-vous et recevez la

[48] Khouri-Sarkis (1960), pp. 146-148.

[49] Pour la première section de l'anaphore, cf. *supra*, n. 4; pour la prière «d'imposition des mains» qui suit le *Pater*, cf. Raes (1939), p. IX; Hayek (1964), pp. 201-202; pour la prière «d'imposition des mains» en général, cf. Hanssens (1932), pp. 260-263.

[50] Khouri-Sarkis (1960), pp. 152-153, cf. CA, VIII, 6-9, CA (1987), pp. 150-167.

bénédiction" —, et justement pendant qu'ils sortaient, toujours suivant les CA, une longue proclamation diaconale avait lieu, cette fois à l'intention des fidèles baptisés, qui se terminait par les mots: "Relevons-nous; dans une prière fervente recommandons-nous nous mêmes et les uns les autres à Dieu par son Christ". Le prêtre récitait ensuite une prière pour les fidèles baptisés[51].

L'importance d'une pareille constatation pour éclaircir l'hypothèse de Khouri-Sarkis n'échappe à personne: s'il est vrai qu'on comprend, par les mots concluant la proclamation diaconale, qu'on n'imposait pas les mains aux fidèles baptisés, puisqu'on ne disait pas "Inclinez-vous pour recevoir la bénédiction", comme on le disait dans le cas de ceux qui sortaient, il est vrai aussi qu'il y avait, pour les baptisés, une proclamation diaconale et une prière sacerdotale tout à fait symétriques par rapport à la proclamation et à la prière qu'on récitait sur les cinq catégories qui sortaient après l'évangile. Il faut, en outre, remarquer que la prière récitée sur les baptisés a la même teneur que la prière «d'imposition des mains» que le célébrant récitait sur ceux qui devaient sortir; elle suit, en effet, le même plan et on peut dire aussi que cette prière a des caractères typiques des prières «d'imposition des mains», comme la requête faite à Dieu de "jeter les yeux sur ton troupeau que voici"[52], et, en général, la demande de protéger et de sanctifier ce troupeau, de même que le fait d'être une prière récitée sur le peuple, le prêtre jouant le rôle d'intercesseur.

On pourrait, donc, penser, pour revenir à l'hypothèse de Khouri-Sarkis, que la prière «d'imposition des mains» qu'on trouve dans la première section de l'anaphore syro-occidentale dérive de la prière sur les fidèles baptisés, qu'on récitait pendant que les autres catégories sortaient, et qu'on finit par l'accompagner, elle aussi, par le geste de l'imposition des mains, en toute probabilité sous l'influence de la longue série de prières «d'imposition des mains» qu'on récitait auparavant sur ceux qu'on congédiait avant le commencement de la liturgie eucharistique.

En effet, dans la liturgie jacobite, suivant les anciens commentateurs, Moïse bar Kepha († 903) et Denys bar Salibi († 1171), il y avait jadis une proclamation diaconale qui suivait l'évangile, disparue par la suite, qui pourrait dériver de la proclamation des CA[53], mais c'est surtout dans la

---

51 CA, VIII, 10-11, CA (1987), pp. 166-175.

52 CA, VIII, 11, 3, CA (1987), pp. 172-173.

53 Moses (1913), pp. ܡܒ-ܡܓ (texte syriaque) et 30-31 (trad. anglaise); Dionysius (1903), CSCO 13, SS 13, p. 21 (texte syriaque); CSCO 14, SS 14, p. 47 (trad. latine); il est à relever que l'éditeur de Moïse, XXX, ne pense pas qu'il s'agit, ici, d'une proclamation litanique, tandis que Denys nous parle explicitement de «litanie» (syriaque ܟܪܘܙܘܬܐ); la question resterait, donc, incertaine, s'il n'y avait le témoignage claire de la liturgie maronite, composée d'une série d'invocations pour différentes catégories et intentions. Cf. aussi, les

liturgie maronite, qu'on retrouve les vestiges de la proclamation pour les fidèles baptisés des CA, puisque, chez les Maronites, après l'évangile, le diacre faisait, suivant l'ancienne liturgie attestée par les missels manuscrits, une longue proclamation[54], qui pourrait dériver de la longue proclamation diaconale sur les fidèles baptisés dont les CA font mention[55]; cette proclamation n'est pas, pour ce qu'on peut en voir dans les documents parvenus jusqu'à nous, suivie par une prière sacerdotale qui la conclue, mais seulement par une acclamation à mettre en relation avec la lecture de l'évangile, et qui ne semble avoir rien à faire avec la prière sacerdotale concluant, jadis, la proclamation diaconale, comme on peut le comprendre aisément de son texte:

> A Jésus Christ, louanges, reconnaissance, et bénédictions pour ses paroles de vie qu'il nous a adressées, et à son Père qui l'a envoyé pour notre salut, et à son Esprit vivant et saint, maintenant, en tout temps et à jamais[56].

On pourrait, alors, penser que cette prière sacerdotale soit devenue la première prière de l'anaphore[57], se trouvant justement à la conclusion de la liturgie de la parole et, donc, très proche du commencement de la liturgie eucharistique.

D'ailleurs, déjà suivant les CA, la proclamation pour les fidèles baptisés et la prière sacerdotale qui la suivait sont les premières prières prononcées exclusivement à l'intention des fidèles baptisés, les autres catégories ayant été déjà éloignées, et lorsque, peu après, le diacre proclame: «Vous qui avez prié la première prière, approchez»[58], il semble que cette «première prière» ne puisse être que celle à laquelle on vient de faire allusion ici, puisqu'il s'agit de la prière la plus proche: la prière qui nous intéresse était donc censée être la première prière de cette partie de la liturgie à laquelle seuls les baptisés pouvaient participer.

Il faut en outre rappeler que, dans les CA, la prière sacerdotale pour les fidèles baptisés précédait immédiatement l'échange de la paix, suivi par l'arrivée des offrandes à l'autel et le dialogue *Ante-Sanctus*[59], alors

---

considérations de Hanssens (1932), pp. 249-251, qui conclue pour la probabilité de l'existence d'une litanie à cet endroit, sur la base de la liturgie maronite, qu'il ne connaît, pourtant, que par les éditions plus récentes du missel.

[54] Cf. Hayek (1964), pp. 169-170 et 251, qui se fonde sur les missels manuscrits.

[55] CA, VIII, 10, CA (1987), pp. 166-173.

[56] J'utilise, ici, la traduction française de Hayek (1964), p. 251.

[57] Pour le déroulement de cette partie de la liturgie, cf. Hayek (1964), pp. 175-179; 251-254.

[58] CA, VIII, 12, 2, CA (1987), pp. 176-177.

[59] CA, VIII, 11, 7-12, 5, CA (1987), pp. 174-179.

que la procession solennelle pour la déposition des offrandes sur l'autel, ainsi que le *Credo* n'ont été introduits que dans un deuxième moment[60], de façon qu'il y avait une continuité immédiate entre cette prière et la partie eucharistique de la liturgie; il se peut que, avec l'introduction de la procession ou du *Credo*, des changements se soient passés en cet endroit, qui était, justement, aux confins entre la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique; plus précisément, on pourrait penser que la procession solennelle pour la déposition des offrandes sur l'autel, et, ensuite, le *Credo*, aient été insérés entre la proclamation diaconale pour les fidèles baptisés et la prière sacerdotale qui la concluait.

L'idée que la prière d'imposition des mains qui se trouve dans la première section de l'anaphore dérive de la prière sacerdotale qui suivait la proclamation diaconale pour les fidèles baptisés, pourrait aussi trouver un certain appui dans le fait que l'autre prière «d'imposition des mains» qu'on trouve, dans l'anaphore syro-occidentale, à une place différente de la conclusion de la liturgie, c'est-à-dire la prière «d'imposition» avant le *Sancta sanctis*, est précédée par une proclamation diaconale, autant dans la liturgie maronite que dans la liturgie jacobite[61]; cette proclamation diaconale correspond, suivant l'avis de Hanssens[62], à la proclamation qu'on trouve à la même place dans les CA, et qui est terminée par une prière sacerdotale, ayant, encore une fois, les caractères typiques de la prière «d'imposition des mains»[63]; dans un deuxième moment, l'introduction du *Pater* donna lieu à des modifications ultérieures, comme en d'autres liturgies orientales, par exemple la byzantine et l'arménienne[64]; en l'occurrence, dans les deux liturgies syro-occidentales, telles que nous les connaissons, on a inséré le *Pater*, avec la prière qui l'introduit et la prière embolistique, entre la proclamation diaconale et la prière sacerdotale «d'imposition des mains», de façon que cette dernière prière termine l'ensemble d'invocations à Dieu composé par la proclamation diaconale et le *Pater* avec ses prières[65].

Une proclamation diaconale pareille à celle des CA, achevée par une prière sacerdotale, à cet endroit de la liturgie, est attestée, en outre, par Théodore de Mopsueste, lequel rapporte explicitement que «quand, par

---

[60] Pour la procession, le premier témoin semble Théodore de Mopsueste (cf. Taft [1978], pp. 35-40); pour le *Credo*, dont l'introduction est encore postérieure, cf. Taft (1978), pp. 398-402.

[61] Pour la liturgie maronite, cf. Hayek (1964), pp. 270-274; 313-314, et pour la liturgie jacobite, Hanssens (1930), p. 323; Raes (1939), p. IX.

[62] Hanssens (1932), p. 262.

[63] CA, VIII, 13, 1-10; CA (1987), pp. 204-209.

[64] Pour l'évolution de cette partie de la liturgie, cf. Taft (2000), pp. 84-113; 178-197.

[65] Cf. *supra*, n. 61.

de telles paroles (le pontife) a achevé la prière, il bénit le peuple avec la "paix"; celui-ci répond par la prière ordinaire que tous les assistants disent la tête inclinée comme il faut»[66]: l'allusion est, ici, évidente à «l'imposition des mains», que les fidèles recevaient la tête inclinée.

Théodore est, donc, témoin, pour la prière «d'imposition des mains» qui précède le *Sancta sanctis*, d'une évolution ultérieure par rapport aux CA, qui ne parlent «d'imposition des mains» que pour la conclusion de la liturgie[67].

Suivant R. Taft, l'introduction d'une prière «d'imposition des mains» à cet endroit est à expliquer par l'institution, autour de la fin du IVe siècle, d'un rite de congé pour ceux qui assistaient à la partie eucharistique de la liturgie, en tant que baptisés, mais ne s'approchaient pas de l'Eucharistie; un phénomène qui serait à voir dans le tableau de la croissance du nombre des fidèles, suite à la fin des persécutions et au fait que le Christianisme était devenu la religion des empereurs, avec une conséquente baisse du niveau de ferveur et de spiritualité[68].

Les circonstances dans lesquelles parut l'imposition des mains avant le *Sancta sanctis* seraient, donc, analogues à celles qui provoquèrent le développement en prière d'imposition des mains de la prière concluant la litanie pour les fidèles baptisés, à la fin de la liturgie de la Parole: la présence d'un rite de congé pour ceux qui allaient sortir de l'Église. Dans les deux cas, lorsque le rite de congé disparut, la prière «d'imposition des mains» fut conservée, perdant, cependant sa signification originaire[69].

L'hypothèse d'après laquelle la prière sacerdotale concluant la proclamation pour les fidèles baptisés, qui avait lieu après le renvoi des catégories qui devaient sortir de l'église avant le commencement de la liturgie eucharistique, serait devenue la prière «d'imposition des mains» qu'on trouve dans la première section des anaphores syro-occidentales, est très intéressante, puisque, si elle correspond à la vérité, nous n'aurions pas seulement une explication pour l'existence d'une prière «d'imposition des mains» en cette section des anaphores syro-occidentales, mais aussi une indication touchant la place occupée, à l'origine, par cette prière, qui devrait être la première, étant donné la position originelle de la prière sacerdotale concluant la proclamation pour les fidèles baptisés, aux confins entre la liturgie de la parole et la liturgie eucharistique.

Pour ce qui a trait à XII Ap, qui nous intéresse ici d'une façon spéciale, nous aurions, alors, à la première place, la prière «d'imposition des mains», suivie par la prière «Ta paix, Seigneur» qui, selon toute probabi-

---

66 J'utilise, ici, la trad. de R. Tonneau, Théodore (1949), pp. 564-565.

67 CA, VIII, 15, 6; CA (1987), pp. 212-213.

68 Taft (2000), pp. 178-193.

69 Pour la prière avant le *Sancta Sanctis*, cf. Taft (2000), p. 195.

lité, se rattache, comme on l'a vu, à «l'imposition des mains», tandis que la prière «Dieu miséricordieux et saint» occuperait la troisième place, ce qui convient, d'ailleurs, à son caractère de «prière d'accès» sur lequel nous nous sommes largement arrêtés.

De cette façon, la disposition des trois prières qu'on trouve en JM et qui est, justement, celle que je viens d'indiquer, s'avèrerait la plus ancienne[70], étant donné que cette anaphore contient en première place, la prière «d'imposition des mains», «Devant Toi, Roi des rois»[71]; ensuite, la prière «Ta paix, Seigneur», et, enfin, la prière «Dieu bon, miséricordieux et saint», identique, à part quelques petites variantes, à la prière «Dieu miséricordieux et saint»[72].

Il convient de rappeler que j'ai aussi trouvé la prière «d'imposition des mains» à la première place dans la version de la deuxième anaphore de S. Pierre attestée par deux manuscrits maronites remontant l'un au XVe et l'autre aux XVIe siècle[73]. Peut-être des recherches ultérieures pourraient nous livrer encore d'autres exemples, mais les deux auxquels je viens de faire allusions donnent déjà à penser, justement pour leur singularité, qui pourrait très bien s'expliquer par la survivance, en quelques cas rares, d'un usage ancien.

Il est probable que les vestiges de cet usage se soient conservés plus facilement chez les Maronites, étant donné leur coutume de s'échanger le baiser de paix après la troisième prière.

En conclusion, cette première section de XII Ap s'avère être le témoin d'un modèle différent de celui qu'on reconnaît en la première section de la plupart des anaphores syro-occidentales; si mon hypothèse touchant l'origine de la prière «d'imposition des mains» en cette section de l'anaphore est correcte, XII Ap serait, aussi, le témoin, spécialement dans la version conservée en JM, d'une étape plus ancienne du développement de la première section des anaphores syro-occidentales.

---

[70] Cf. *supra*, n. 23.

[71] Voilà le texte de cette prière: «Devant Toi, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, nous nous courbons, et nous demandons à Toi, Seigneur: que la main droite de Ton amour fasse habiter Sa protection sur Ses serviteurs que voici, qui s'inclinent devant la puissance de Ta Seigneurie inspiratrice de crainte. Et bénis, et garde, et pardonne et sanctifie les ouailles de Ton troupeau racheté par Ton sang juste, et fais resplendir Ton signe puissant sur leurs personnes, afin que par cela, l'ennemi sache qu'elles sont des (ouailles) rachetées de Ton troupeau. À présent…» (éd. du texte syriaque, Douze Apôtres [1940], p. 214).

[72] Pour le texte des trois prières de JM, cf. Jean Maroun (1940), pp. 9-10 (texte syriaque) et 24-25 (traduction latine); traduction française, Cubbe (2005), pp. 112-113.

[73] Cf. Cubbe (2005), pp. 122-126.

BIBLIOGRAPHIE

Anaphorae Syriacae (1939-1973) = *Anaphorae Syriacae quotquot in Codicibus adhuc Repertae sunt*, cura Pontificii Instituti Orientalium Studiorum editae et latine versae, vol. I et II, Roma 1939-1973.

Assemanus (1719) = J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. I, Romae 1719.

CA (1987) = *Les Constitutions Apostoliques*, introd., texte critique, trad. et notes par M. Metzger, vol. III, SC 336, Paris 1987 (voll. I et II, SC 320 et 329, Paris 1985 et 1986).

Crysostomus (1940) = *Anaphora Syriaca Ioannis Chrysostomi*, edidit et vertit H. G. Codrington, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. I/2, Roma 1940, pp. 149-201.

Cubbe (2005) = M. de Ghantuz Cubbe, *Les Trois Prières Précédant le Dialogue de la Préface dans l'Anaphore Attribuée à Jean Marûn*, dans A. Chahwan (éd.), *Mélanges Offerts à Jean Tabet*, Kaslik-Liban 2005, pp. 109-130.

Dib (1919) = P. Dib, *Étude sur la Liturgie Maronite*, Paris 1919.

Dib (1962) = P. Dib, *Histoire de l'Eglise Maronite*, Beyrouth 1962.

Dionysius (1903) = Dionysius Bar Salibi, *Expositio Liturgiae*, edidit H. Labourt, CSCO 13, SS 13; interpretatus est H. Labourt, CSCO 14, SS 14, Parisiis 1903.

Douze Apôtres (1940) = *Anaphora Syriaca Duodecim Apostolorum Prima*, edidit et vertit A. Raes, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. I/2, Roma 1940, pp. 203-227.

Feulner (2000) = H. J. Feulner, *Zu den Editionen Orientalischer Anaphoren*, dans H. J. Feulner – E. Velkovska – R. F. Taft (éd.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristic in Honor of Gabriele Winkler*, OCA 260, Roma 2000, pp. 251-282.

Gemayel (1965) = P. E. Gemayel, *Avant-Messe Maronite. Histoire et Structure*, OCA 174, Roma 1965.

Gregorius Ioannes (1953) = *Anaphora Syriaca Gregorii Ioannis*, edidit et vertit A. Raes, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. II/2, Roma 1953, pp. 211-231.

Hanssens (1930) et Hanssens (1932) = I. M. Hanssens, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus*, vol. II, Romae 1930, vol. III, Romae 1932.

Hayek (1964) = M. Hayek, *La Liturgie Maronite. Histoire et Textes Eucharistiques*, Paris 1964.

Iacobus (1953) = *Anaphora Syriaca Sancti Iacobi Fratris Domini*, edidit et vertit O. Heiming, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. II/2, Roma 1953, pp. 106-179.

Iacobus Byzantinus (1974) = *La Liturgie de Saint Jacques*, éd. critique du texte grec avec traduction latine par B.-Ch. Mercier, PO 126 (26.2), Turnhout 1974, pp. 118-256.

Jean Maroun (1940) = *La Liturgie Attribuée à Saint Jean Maron*, texte syriaque extrait des manuscrits de la Bibliothèque Vaticane, éd. et trad. par J. B. Chabot, Paris 1940.

Khouri-Sarkis (1960) = G. Khouri-Sarkis, *Notes sur l'Anaphore Syriaque de Saint Jacques*, OS, 5 (1960), pp. 3-32; 129-158; 363-384.

Missale Chaldaicum (1594) = *Missale Chaldaicum juxta Ritum Ecclesiae Nationis Maronitarum*, Romae 1594.

Moses (1913) = George Bishop of the Arab Tribes and Moses Bâr Kêphâ, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, texts and English translation by R. H. Connolly and H. W. Codrington, London/Oxford 1913.

Nazianzenus (1940) = *Anaphora Syriaca Gregorii Nazianzeni*, edidit et vertit I. Hausherr, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. I/2, Roma 1940, pp. 99-147.

Petrus III (1973) = *Anaphora Syriaca Sancti Petri Apostoli Tertia*, edidit et vertit J.-M. Sauget, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. II/3, Roma 1973, pp. 273-329.

Raes (1939) = A. Raes, *Introductio*, dans *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. I/1, Roma 1939, pp. V-XLXI.

Sarugensis II (1951) = *Anaphora Syriaca Iacobi Sarugensis Secunda*, edidit et vertit H. G. Codrington, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. II/1, Roma 1951, pp. 41-73.

Sarugensis III (1951) = *Anaphora Syriaca Iacobi Sarugensis Tertia*, edidit et vertit H. G. Codrington, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. II/1, Roma 1951, pp. 75-83.

Taft (1978) = R. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-Anaphoral Rites (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. II), OCA 200, Roma 1978.

Taft (1986) = R. Taft, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, I: The Opening Greeting*, OCP 52 (1986), pp. 299-324.

Taft (1990) = R. Taft, *The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Autorship of Liturgical Texts by Computer*, OCP 56 (1990), pp. 5-51.

Taft (2000) = R. Taft, *The Precommunion Rites (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. V), OCA 261, Roma 2000.

Théodore (1949) = Théodore de Mopsueste, *Homélies Catéchétiques*, introd. et trad. par R. Tonneau – R. Devreesse, ST 145, Città del Vaticano 1949.

SUMMARY

The first Syriac anaphora of the twelve Apostles differs from the plan that is usually found in the other Syriac ananphoras for the three prayers preceding the dialogue *Ante-Sanctus*.

This is clear especially from the fact that the prayer containing the words introducing the kiss of peace has also evidently the characters of the *accessus ad altare* prayer, while another of its three prayers cannot be classed according to the usual plan.

Through an analysis of the three prayers' history and a comparison with the Maronite anaphora of John Maro, having the same prayers, but in a different order, we can put forward the conjecture that the twelve Apostles Syriac anaphora is here a witness, especially in the version preserved by John Maro anaphora, of a more ancient phase of development of this part of the liturgy.

Via N. Tartaglia 15
00197 Roma

Mariam de Ghantuz Cubbe

Marco Toti

L'ermeneutica quale veicolo di un "ecumenismo profondo" tra metodologia storico-religiosa e prassi spirituale*

Il lavoro che qui presentiamo — dedicato peraltro a testi spesso trascurati e per lo più mai prima d'ora tradotti in alcuna lingua occidentale — costituisce un significativo strumento per lo studio della ascesi islamica nella sua fase embrionale (siamo tra i secoli VII e IX a Bassora, la "Venezia degli arabi"[1], nella terra oggi martoriata dell'Iraq). Il curatore dell'opera, p. Ignazio De Francesco, è membro della "Piccola Famiglia dell'Annunziata", e si è già segnalato per la sua meritoria attività di siriacista ed islamista (con particolare riguardo per l'edizione di alcune importanti fonti della spiritualità cristiana e islamica).

Più che soffermarci sull'analisi dei detti raccolti da p. De Francesco, singolarmente considerati — visto anche che non siamo islamisti —, ci limiteremo a qualche nota di discussione, suggerita dall'antologia, concentrandoci su alcuni temi precipuamente ascetici o connessi a questioni teoretiche e metodologiche ad essi relative. Tutto ciò nella prospettiva di una "mistica comparata" che sia eventualmente di sprone al tentativo di formulazione — ovviamente qui appena abbozzato, peraltro in senso problematico — di un "ecumenismo profondo", il cui spunto, come vedremo[2], è ben presente nelle stesse riflessioni del curatore dell'opera, in alcuni dei detti antologizzati (tra cui in particolare quelli sul "Gesù islamico", figura qui particolarmente significativa) e nelle ampie possibilità di raffronto tra monachesimo cristiano e ascesi islamica delle origini. A quest'ultimo tema si lega in special modo il dibattito sui rapporti tra esicasmo e sufismo, con particolare riferimento alle "tecniche psicofisiche" (respirazione, "onfaloscopia" e visualizzazioni sugli altri centri, *in primis*

* Il testo costituisce la rielaborazione di un contributo presentato in occasione della presentazione del libro curato da I. De Francesco, *La ricerca del Dio interiore nei detti dei precursori del sufismo islamico*, Edizioni Paoline, Milano 2008. L'autore desidera ringraziare calorosamente il prof. G. Casadio, il dott. A. de Luca, il prof. E. Montanari, il p. V. Poggi, S.I., e il dott. R. Turrini Vita per i preziosi suggerimenti.

[1] De Francesco, *La ricerca del Dio*, cit., 19-28.

[2] *Infra*, 419-423.

OCP 75 (2009) 411-427

il cuore, "fisiologia mistica", posture) ed al "metodo di orazione" ("preghiera del cuore" e "discesa della mente nel cuore"), presenti anche in ambito cristiano-orientale. A tale riguardo, è da mettere in luce come i temi della consapevolezza e della restituzione del carattere simbolico e del senso antropologico (e quindi della utilità) delle tecniche corporee in ambito esicasta costituiscano acquisizioni relativamente recenti[3].

I detti nel libro tradotti, meticolosamente ma mai pedantemente annotati e insieme ai loro autori accuratamente contestualizzati dal punto di vista storico-culturale, tradiscono una certa affinità ad esempio con i *koan* dei monaci *zen* e con le parole dei Padri del deserto e della *Filocalia*, in specie per il loro carattere non di rado "condensato" e talora pungente, allusivo e "paradossale" (oltre che per la relazione discepolo-maestro [greco *geron*, russo *starec*, arabo *shaykh*] che essi a volte mostrano o comunque spesso sottendono). "Le sentenze", scrisse C. Campo, "sono dardi dalla punta di ferro che ronzano lungamente nell'aria prima di conficcarsi verticalmente nel cuore del discepolo. Dio precipita a piombo in queste celle, in questi corpi, con un solo batter d'ali"[4].

Tra i temi che i detti mettono in luce, analizzeremo compendiosamente quelli relativi all'"intenzione" (*niyya*), al *jihâd*, al "ricordo di Dio" (*dhikr Allâh*), cercando di abbozzare qualche riflessione comparativa (con l'ascesi cristiano-orientale quale referente); ne considereremo poi altri attestanti rapporti tra monachesimo cristiano e sufismo.

Ad esempio, nel detto n. 230 (Mutarrif b. 'Abd Allâh, m. ca 706; p. 176) è affermato tra l'altro che la genuinità dell'intenzione induce la rettitudine delle opere. Il concetto di intenzione (arabo *niyya*), di origine cultuale e sviluppato dagli stessi asceti di Bassora, denota la disposizione interiore, diremmo l'"orientamento" del cuore (cfr. latino *animus*)[5]. La nozione in oggetto non è sconosciuta alla teologia cristiana[6]. Un rapporto non solo etimologico, ma anche semantico, tra intenzione (atto della volontà), attenzione (atto dell'intelligenza) ed attesa[7] è certamente postulabile; inoltre, il "fare attenzione" come tecnica ascetica potrebbe essere

---

[3] Su ciò si possono citare i lavori di O. Clément (tra gli altri *L'œil de feu* [1994], tr. it. Magnano [Bi] 1997, con riferimenti anche all'"onfaloscopia") e di K. Ware (ad es. Kallistos of Diokleia, *Praying with the Body: the Hesychast Method and Non-Christian Parallels*, Sobornost [Incorporating Eastern Churches Review] 14/2 [1992], 6-35).

[4] *Introduzione* a *Detti e fatti dei Padri del deserto*, in Ead., *Gli imperdonabili*, Milano 2004^6, 219.

[5] De Francesco, *La ricerca del Dio*, cit., 176 n. 56.

[6] V. H.-J. Fischer, *Intention*, DSAM 7/2 (1970), 1838-1858.

[7] In merito all'"intenzione nell'attesa escatologica" v. *ibidem*, 1856-57; interessante anche, seppure in altra prospettiva, A. Mendiz, *Attenzione come attesa in C. Campo*, ne *Il ritorno a casa. Poetica e Cristianesimo*, Convegno promosso dalla Università di Roma e dalla Università Pontificia Santa Croce, Roma 2005.

connesso al "significato" ed all'attività ermeneutica[8] (mistico-simbolica) (in ambito sciita *ta'wîl*; cfr. la cristiana *diákrisis* ["discernimento"]), ossia alla penetrazione a fini "gnostici" della realtà. Ricordiamo anche che la nozione di attenzione è particolarmente sviluppata in ambito islamico (*murâqaba*, "vigilanza")[9] e cristiano-orientale (*nêpsis* ["vigilanza", "sobrietà"]; *prosoché* ["attenzione"]; quest'ultimo termine è significativamente affine a *proseuché*, "preghiera", ciò che pone in evidenza l'affinità tra attenzione ed orazione).

Il tema del *jihâd* ("sforzo" sulla via di Dio) — largamente banalizzato quando non biecamente strumentalizzato dal *gossip* mediatico — è presente in vari detti. Il famoso *hadîth* "Siamo tornati dalla piccola guerra santa (*jihâd al-asghar*) alla grande guerra santa (*jihâd al-akbar*)" mette in luce la tradizionale distinzione tra il combattimento contro il nemico "esteriore" e quello contro il nemico "interiore" (le proprie passioni: si pensi ai *logismoí* ["pensieri"] ed alla *philautía* ["amor di sé"] nel Cristianesimo orientale), oltre alla superiorità del secondo sul primo[10]; quest'ultimo può essere difensivo (*Corano* 2,190-191), ma anche offensivo (*Corano* 9,5). In ogni caso, la guerra è minuziosamente regolata, e fu largamente praticata anche dagli asceti di Bassora[11]; una tale parallela compresenza di ascesi "esteriore" ed "interiore", tra l'altro, mostra affinità con l'orientamento di certa cavalleria medievale in ambito cristiano-occidentale[12]. Il *jihâd* è inoltre considerato da Hasan al-Basrî (m. 728) "la scorciatoia della via per il paradiso" (p. 311, n. 568, riportato da 'Abd al-Wâhid b. Zayd, m. 793). Nella sua dimensione interiore, esso si configura quindi come una via breve, al limite semplificata[13], ma anche, necessariamente, "stretta" (cfr. *Lc* 13,22-30), e quindi riservata, *de facto* ma non *de iure*, ad una *élite*; tale disciplina non è del tutto dissimile dall'*aóratos pólemos* ("guerra invisibile") dei testi cristiano-orientali ed in genere dal *ponos kardías* ("fatica del cuore") esicasta.

In merito al "ricordo di Dio" vi è subito da considerare come sia l'arabo *dhikr* (*Allâh*) che il greco *mneme* (*toû Theoû*) significhino "ricordo", "memoria" e "invocazione", "menzione" ("di Dio"). Lo *dhikr Allâh* ha uno dei suoi più significativi referenti comparativi nella "preghiera del cuore"

---

[8] Sul tema v. *infra*, 422-424.

[9] Si veda al proposito Al-Ghazâlî, *La vigilanza e l'esame di coscienza*, tr. it. Torino 2005.

[10] Sulla "piccola guerra santa" cf. il detto n. 29 (riportato in De Francesco, *La ricerca del Dio*, cit., 99 [Mâlik B. Dînâr, m. ca 748-749]).

[11] *Ibidem*, 99 n. 15 (con riferimenti a *ahadîth* tradizionali e a detti della medesima antologia).

[12] Cf. E. Montanari, *La fatica del cuore. Saggio sull'ascesi esicasta*, Milano 2003, 179.

[13] Cf., per quanto concerne esicasmo e *nembutsu* buddhista, quanto asserito da J. Gouillard nella sua *Introduzione* a Id. (a cura di), *Petite Philocalie de la prière du cœur* (1979), tr. it. Milano 1999[6], 24.

praticata in contesto esicasta (ma diffusa anche presso ambienti popolari, ad esempio in Russia). A questo riguardo, il detto n. 442 — particolarmente significativo — è relativo al rapporto tra ricordo di Dio (come memoria, invocazione e adorazione) da parte dell'uomo, memoria dell'uomo da parte di Dio ed esaudimento (p. 263; Thâbit al-Bunânî, m. ca 744). In relazione a ciò, il Nuovo Testamento è chiarissimo: "Ebbene io vi dico: chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto[14]. Perché chi chiede ottiene, chi cerca trova, e a chi bussa sarà aperto. Quale padre tra voi, se il figlio gli chiede un pesce, gli darà al posto del pesce una serpe? O se gli chiede un uovo, gli darà uno scorpione? Se dunque voi, che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono" (*Lc* 11,9-13); inoltre, "chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato" (*At* 2,21). È interessante notare che nel detto di al-Bunânî si afferma che il Profeta ha asserito "che mai viene respinta l'invocazione dell'uomo sottomesso a Dio (*muslim*): o la esaudisce nel mondo o gliela tesaurizza per l'aldilà, oppure se ne serve per perdonare i suoi peccati": l'invocazione fervente ha dunque *sempre* efficacia (eventualmente in senso escatologico), seppure secondo modalità differenti, poiché Dio ascolta ed esaudisce chi si appella a Lui[15].

Come si sarà già avuto modo di capire, gli spunti, le suggestioni e le piste di indagine che la raccolta propone al lettore attento sono molteplici. Un'altra tra queste, come sopra accennato, è la *vexata quaestio* dei rapporti tra sufismo e monachesimo cristiano. Contatti tra i praticanti delle rispettive prassi ascetiche sono certamente (inevitabilmente!) occorsi[16]. Inducono a ritenere ciò, tra l'altro, sia gli indizi della somiglianza talora non solo formale tra gli stessi detti e alcuni *logia* cristiano-orientali, sia le affinità morfologiche tra esicasmo e sufismo (ciò che però non autorizza, chiaramente, ad indebite forzature "concordistiche"), oltre che qualche breve resoconto contenuto in alcuni detti antologizzati da p. De Francesco: ad esempio, il n. 40 (p. 101; Mâlik b. Dînâr) ed il quasi identico n. 559 (p. 308; 'Abd al-Wâlid b. Zayd). La somiglianza potrebbe anche testimoniare di un tema tipico trasmesso dalla tradizione[17], ma resta

---

[14] Il testo latino recita: "pulsate et aperietur vobis", dove *pulso* è un intensivo di *pello*: ciò che denota il carattere perseverante dell'azione.

[15] In merito alla funzione "illustrante" della comparazione si veda *infra*, 422-423.

[16] Cf. quanto riportato in Montanari, *La fatica del cuore*, cit., 62 n. 226 (qui il materiale considerato risale al XIII secolo, e — più che attestare *emprunts* dal sufismo all'esicasmo — proverebbe contatti tra i due contesti ascetici, concentrati presso l'Anatolia selgiuchide: v. *infra*, n. 18) e la recente tesi di dottorato di C. Greppi, difesa nel novembre 2008 presso il Pontificio Istituto Orientale in Roma (in corso di pubblicazione presso l'editore "Il Leone Verde" di Torino, con il titolo *L'origine del metodo psicofisico esicasta*).

[17] Cf. De Francesco, *La ricerca del Dio*, cit., 101-102 n. 20 (ove inoltre si riferisce che Ibrâhîm b. Balkh apprende la gnosi da un monaco di nome Simeone).

il fatto che qui si tratta di esplicite richieste di asceti islamici a monaci cristiani (insistite, in specie nel caso del primo detto). Altre attestazioni di rapporti sono presenti nel detto n. 92 (p. 118), in cui Mâlik narra di essere entrato in un convento cristiano, ove esaminò un testo portogli dagli stessi monaci, e, indirettamente, nel n. 186 (pp. 150-151; Abû Mûsâ al-Ash'arî, m. 662-672?) e n. 266 (p. 188; Abû al-'Âliya, m. 709 ca); quest'ultimo prova l'assunzione (criticata da Abû) da parte dei sufi di vesti di lana (arabo *sûf*), al modo dei monaci cristiani. Tutto ciò potrebbe costituire un evidente indizio dell'influsso del monachesimo cristiano sulla nascente ascesi islamica.

A questo proposito, è necessario notare come lo studio dei probabili prestiti operati dall'una all'altra disciplina spirituale sia stato talora impostato nella direzione sufismo-esicasmo[18]. In realtà, se, come pare, il metodo di orazione esicasta, anche nelle sue componenti tecniche, fosse molto risalente cronologicamente — alcuni lo datano al VII-VIII secolo, altri, congetturalmente ma verosimilmente, addirittura al "tufo originario del monachesimo cristiano"[19] —, sarebbe ben difficile ipotizzare una influenza islamica in ambito cristiano quando il sufismo non si era ancora del tutto definito (ovvero non era ancora sorto!). K. Ware ha ad esempio sostenuto[20] che la vaghezza dei riferimenti presenti al riguardo fin da Giovanni Climaco (VI-VII secolo) ed Esichio di Batos (IX secolo?), se non spiegabile con il carattere metaforico dell'ingiunzione di legare preghiera e respiro (ipotesi comunque, a nostro parere, da non scartare a priori), potrebbe essere connessa ai rischi insiti nell'utilizzo delle tecniche, rischi che avrebbero potuto non essere rilevati dal semplice lettore: i motivi di questa reticenza sarebbero dunque consistiti in ragioni "esterne" di opportunità (oltre che, forse, di "adattamento personale" *ab intra*); d'altra parte, senza considerare le possibili allusioni cui si è appena fatto cenno, sarebbe quantomeno stravagante che la tecnica esicasta sia stata inventata *ex abrupto* nel XIII secolo, in una forma peraltro abbastanza strutturata (in specie in Niceforo l'Esicasta)[21]. Ad ogni modo, una prima

---

[18] V. ad es. A. Rigo, *Le tecniche di orazione esicasta e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini*, Rivista di Studi Bizantini e Slavi 4 (1984), 81, e Id., *Niceforo l'Esicasta (XIII secolo): alcune considerazioni sulla vita e sulle opere*, in Aa. Vv., *Amore del bello*, Magnano (BI), 90 (riportati in Montanari, *La fatica del cuore*, cit., 62 n. 226), ove l'A. attesta, tra l'altro, la dipendenza della *Méthodos* di Niceforo da repertori per l'orazione utilizzati presso alcune fraternità sufi nell'Anatolia selgiuchide del XIII secolo. Tuttavia, è necessario notare al proposito che quanto in oggetto si riferisce ad un periodo relativamente tardo (su ciò cf. le nostre osservazioni *infra*, 415-417), e dunque non esclude prestiti cronologicamente anteriori in senso inverso.

[19] Clément, *Byzance et le Christianisme*, Paris 1964, 12 (riportato in Montanari, *La fatica del cuore*, cit., 150-151; qui Clément si riferisce al primissimo monachesimo cristiano).

[20] Kallistos of Diokleia, *Praying with the Body*, cit., 9.

[21] Gouillard, *Petite Philocalie*, cit., tr. it. 170-172.

esplicitazione scritta in tema di coordinamento tra invocazione del Nome e respirazione è abbastanza risalente, essendo per l'appunto rinvenibile nelle fonti egiziane (ciclo macariano) del VII-VIII secolo[22].

È pertanto ipotizzabile un rovesciamento dei termini in cui viene talvolta posta la questione, e andrebbero quindi ricercate le eventuali influenze dell'esicasmo[23] sul sufismo, senza per questo escludere più tardi influssi del secondo sul primo. In merito a questo punto sorge però un problema di natura documentaria: sulla utilizzazione in contesto ascetico cristiano, anteriormente al XIII secolo, di una ben definita tecnica di orazione, i testi degni di nota che abbiamo ricevuto — quando non si tratta di vaghe allusioni — sono piuttosto scarsi. Ciò, naturalmente, non può sorprendere, dato il carattere eminentemente "riservato" degli ambienti in questione e delle modalità di trasmissione — tipica quella maestro-discepolo — in essi utilizzate.

Inoltre, se si riduce esclusivamente ad influssi islamici (o dello *yoga*, eventualmente via sufismo) l'*ubi consistam* delle tecniche esicaste — formalizzate nella maniera più articolata, ma molto probabilmente non create *ex nihilo*, in contesto athonita tra seconda metà del XIII e fine del XIV secolo —, si rischia di negare la specificità storico-culturale e spirituale di un aspetto non marginale dell'ascesi cristiano-orientale (ciò che ovviamente varrà anche a parti invertite, per quanto concerne il sufismo); una tale ipotesi, peraltro, non è mai stata pienamente verificata. È questo, a nostro avviso, un punto centrale: oltre che studiare — con le difficoltà appena accennate — la storia delle possibili influenze reciproche tra ascesi cristiana ed islamica, è altrettanto urgente lavorare ad una "morfologia comparata" che abbia come referenti le due prassi spirituali, considerate tuttavia all'interno del loro mondo religioso[24], ipotizzandone dunque una formulazione di base indotta a partire dalla loro propria realtà storica e spirituale. In questo senso, anche sulla base di quanto appena discusso, riteniamo del tutto plausibile che le tecniche sviluppate in tali ambiti si siano originariamente formate sulla base di una "ruminazione" della tradizione di riferimento: ciò che, con tutta evidenza, non negherebbe i più che probabili e *successivi* influssi esterni ("periferici", poiché eventualmente innestatisi su di un materiale già definito), e che inoltre eviterebbe indebite astrazioni dal contesto di riferimento; peraltro, in tal modo si supplirebbe almeno parzialmente alle lacune determinate dalle probabili allusioni ed omissioni da cui la documentazione sto-

---

[22] Kallistos of Diokleia, *Praying with the Body*, cit., 9-10.

[23] Usiamo qui il termine in senso ampio, riferendoci al monachesimo cristiano del VII-VIII secolo.

[24] Cf. S. H. Nasr, *The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism*, Greek Orthodox Theological Review 31 (1986), 195-203.

rica in nostro possesso è caratterizzata. Tali lacune potrebbero essere presenti anche nelle fonti che trattano più ampiamente della tecnica, quelle di ambito athonita del XIII-XIV secolo: non è detto, infatti, che esse riportino il metodo in *tutte* le sue componenti. Ad esempio, è noto che nel "Pellegrino russo" sarà suggerito (significativamente ad un cieco) di effettuare, dopo la convergenza ("visualizzazione" ed "ascolto") della mente sul cuore e prima dell'applicazione di una particolare tecnica respiratoria (inspirazione ed espirazione coordinate rispettivamente con l'invocazione orale o mentale "Signore Gesù Cristo" e "abbi pietà di me"), l'armonizzazione tra le parole della preghiera ("Signore", Gesù", "Cristo", "abbi pietà", "di me") e i singoli battiti cardiaci:[25] le prime due operazioni sembrano afferire ad un livello non preliminare dell'ascesi[26], laddove la successiva tecnica respiratoria è destinata a praticanti ancor più esperti. È interessante notare che, a differenza di quanto appena citato dal Pellegrino russo, nelle fonti athonite classiche l'orientamento semplicemente propedeutico della tecnica psicofisica (in primo luogo respiratoria) è mostrato con evidenza, oltre che dalla sua esplicita destinazione ai principianti[27], dal fatto che sia nel primo metodo di Niceforo (che peraltro non dice nulla in tema di "alterazione ritmica" del soffio) che nello Pseudo-Simeone (nel quale la ritenzione del respiro, "favorita dalla compressione della trachea con il mento"[28], è connessa alla ricerca del luogo del cuore, anch'essa precedente l'invocazione del Nome ed ordinata ad essa)[29] il controllo del ritmo respiratorio — ovvero, nel caso di Niceforo, la introduzione dell'aria inspirata insieme alla mente nel cuore per via del naso — costituisce un'operazione che precede la recitazione della preghiera[30]. Peraltro, vi è da notare come la tecnica respiratoria — sebbene non nella stessa forma in cui essa è raccomandata dal Pellegrino — e la visualizzazione siano *topoi* dei testi athoniti classici, mentre questi ultimi non menzionano l'armonizzazione tra parole e battiti (che

---

[25] Anonimo, *Racconti di un pellegrino russo* (1881, in russo), tr. it. Roma 2000[4], 188.

[26] Il Pellegrino suggerisce: "Ripeti molte volte questo esercizio; per te sarà facile, perché conosci già la preghiera del cuore e sei preparato ad essa" (*ibidem*).

[27] Quantomeno in Palamas (*Triadi* I,2,7: l'a. si riferisce alla tecnica respiratoria), sebbene egli affermi che la posizione "circolare" può essere assunta anche dai "più perfetti" (Kallistos of Diokleia, *Praying with the Body*, cit., 34 n. 53 menziona la seconda lettera a Barlaam [P. K. Christou - J. Meyendorff (eds.), *Grigoriou tou Palamou Syngrammata*, Thessalonica 1962, I, 288]).

[28] Rigo, *Introduzione* a I. Brjančaninov, *Preghiera e lotta spirituale. Introduzione alla preghiera del cuore* (in russo, 1865), tr. it. Torino 1991, 16.

[29] Kallistos of Diokleia, *Praying with the Body*, cit., 18-19.

[30] Gouillard, *Petite Philocalie*, cit., tr. it. 171-172 (Niceforo) e 181 (Pseudo-Simeone); probabilmente, una tale successione è anche in Palamas (Kallistos of Diokleia, *Praying with the Body*, cit., 17).

sembrerebbe tecnicamente più disagevole del coordinamento tra parole e respirazione, e ciononostante, nel Pellegrino, precede quest'ultima). Pare tuttavia difficile credere, pur in assenza di documentazione probante[31], che quest'ultima, significativa tecnica sia emersa improvvisamente nel XIX secolo; è più probabile, a nostro parere, che l'anonimo autore dei *Racconti* faccia riferimento ad un deposito tradizionalmente tramandato per via orale e qui fissato per iscritto[32]. Se così fosse — ed è ben noto, posteriormente al XIV secolo, il trasferimento del centro dell'esicasmo dall'Athos in Russia (in specie ad Optina Pustyn', che proprio nel XIX secolo conobbe un grande rinnovamento, avviato nel secolo precedente da Paisij Veličkovskij [1722-1794]) —, si potrebbe in generale affermare la compresenza e l'eventuale "integrazione nel metodo" — nel metodo di orazione esicasta invalso almeno dal XIII secolo — di una varietà di tecniche: quelle ad esempio espresse da Niceforo e dallo Pseudo-Simeone, e quelle suggerite dal Pellegrino russo. Ad ogni modo, da un punto di vista precipuamente documentario, è chiaro che queste tecniche attestano da un lato una sincronizzazione della prassi *stricto sensu* spirituale (invocazione, discesa della mente nel cuore) con i ritmi corporei (inspirazione/espirazione, battito cardiaco), dall'altro il prosieguo (e l'acme) del processo di "tecnicizzazione" del metodo stesso (ovvero di emersione della tecnica), attestato — nella forma minima di una coordinazione della preghiera con una pratica respiratoria — fin dal VII-VIII secolo[33].

Il tema storico della ricostruzione degli sviluppi successivi delle tecniche psicofisiche e del metodo utilizzati in contesto esicasta si giustappone quindi a quello, ancor più complesso, consistente nel rintracciare indizi — che sembrerebbero appena presenti nelle fonti — che eventualmente suggeriscano la verosimiglianza di un *iter* "carsico" della tecnica stessa, emersa anche in ragione della penuria di *starcy* verificatasi sull'Athos: ciò che presumibilmente indusse, al fine di conservarla, la sua fissazione per iscritto[34]. Da un altro punto di vista diacronico, sarebbe comunque particolarmente interessante impostare anche uno studio delle relazioni tra monachesimo cristiano delle origini e filosofia antica, con particolare riferimento alla questione degli "esercizi spirituali" e del passaggio ("ricezione" e "risemantizzazione") di alcuni termini tecnici

[31] Sul tema cf. *supra*, 415-417.

[32] Si ricordi che, secondo quanto è riportato nel testo, si tratta di un colloquio in una foresta fra due persone (una — il Pellegrino — nelle vesti dello *starec*, l'altra — il cieco — in quelle del discepolo).

[33] Cf. *supra*, 415-416.

[34] Clément, *La prière du cœur* (1980), tr. it. Milano 1984, 89, riportato in Montanari, *La fatica del cuore*, cit., 145 n. 248.

dalla prassi ascetica ellenistica a quella cristiana (si pensi, tra gli altri, a *parrhesía*, *nêpsis*, *prosoché*, *apátheia*[35], oltre all'immane questione connessa a *prósopon*); l'eventuale individuazione di uno specifico rapporto tra le prassi utilizzate nei due ambiti religiosi potrebbe essere rilevante ai fini della comprensione (anche qui non in senso "riduzionistico") della genesi del metodo di orazione esicasta.

D'altra parte, la disponibilità delle discipline spirituali in oggetto a recepire determinate tecniche ascetiche dall'esterno dimostrerebbe che, per lo meno a certi livelli meno "appariscenti", Cristianesimo ed *Islâm* possono per così dire discorrere su di un terreno comune (laddove la storia spesso mostra più superficialmente gli scontri: che però inevitabilmente implicano, ad un livello più profondo, contatti, confronti e, talora, presumibilmente, incontri): fatto che non dovrebbe sorprendere, visto il retroterra storico e dottrinale che essi parzialmente condividono. In tal senso, il "dialogo", oggi così *à la page* pubblicamente, non risulta essere di per sé una creazione dello spirito moderno (se non, forse, nelle sue forme "istituzionalizzate"): questo ci pare uno dei temi più significativi che emerge dal lavoro di p. De Francesco. È pertanto opportuno citare qui le giuste considerazioni del curatore dell'opera: "In un tempo in cui il dialogo delle culture tiene banco, la via più semplice e sicura — forse anche la più fruttuosa — è quella di rintracciarlo direttamente nella miniera delle fonti antiche, come si fa con tutti i minerali preziosi[36]. Se il dialogo è infatti individuabile già nelle fonti, significa che esso *non è struttura sovrapposta, invenzione posteriore* [...], *ma corrente profonda* delle culture che si affacciano sul Mediterraneo, elemento costitutivo del loro codice genetico"[37]. Ci pare però che il dialogo di cui è qui questione sia più sottile, più profondo, al limite più "originale" (in senso etimologico) di quello attualmente in voga (almeno nella sua dimensione pubblica), e che esso, per il suo proprio carattere, sia difficilmente applicabile a piani più esteriori; non a caso, l'ecumenismo prodottosi, almeno in ambito cattolico, con la svolta conciliare, ha spesso assunto un carattere "diplomatico", ovvero si è collocato su di un piano teologico presso il quale l'incontro con le altre tradizioni risulta ben arduo. Si tratta invece, nel caso messo in luce da p. De Francesco con riferimento a Cristiane-

---

[35] Su tutto ciò si segnalano due testi irrinunciabili: P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1988), tr. it. Torino 2005 e P. Miquel, *Lexique du desert* (1986), tr. it. Magnano (BI) 1998.

[36] È curioso notare come un eccelso lavoro di "rintracciamento", nelle fonti, della possibilità di dialogo tra tradizioni molto distanti (sia diacronicamente che geograficamente) sia stato effettuato, nella prima metà del XX secolo, da Â. K. Coomaraswamy (originariamente di professione mineralogista!), con particolare riferimento agli aspetti artistici e sapienziali della civiltà indo-buddhista e di quella dell'Occidente medievale.

[37] De Francesco, *La ricerca del Dio*, cit., 14 (corsivo nostro).

simo ed *Islâm*, di un dialogo "al vertice", "radicale", diremmo quasi "elitario" (fuori però da ogni snobismo intellettuale — qui del tutto inopportuno — e dal modernissimo, occultistico "culto per il segreto")[38], poiché presuppone, nei dialoganti, una preparazione storico-teologica (con riferimento a più di una tradizione!) e soprattutto una prassi ed una sensibilità spirituale per loro stessa natura proprie di ambiti ristretti (tendenzialmente, ma non esclusivamente, monastici), ma non per questo marginali né tantomeno destinati all'inefficacia: non tanto, quindi, un dialogo fra commissioni, quanto tra persone saldamente radicate nella propria tradizione. A tale riguardo, A. Scrima ha scritto: "È ovvio — e ciò è molto probabilmente un *segno dei tempi* che dobbiamo ancora decifrare — che in un certo senso l'epoca delle esclusioni, degli anatemi, dei tentativi di dominare e della facile apologetica è virtualmente terminata per la coscienza religiosa (anche se essa continua in taluni atteggiamenti). Non è questa meramente una questione di tolleranza e cortesia, ma chiaramente, una dimensione *dialogica* (nel senso forte della parola — ciò che consente che il logos passi; dato che, come vi è un *dia-logos*, vi è anche il grande ostacolo del *dia-bolos*) che invita non tanto ad una rapporto tramite le parole quanto ad *uno scambio, così difficile ed impegnativo, fondato su di una esperienza reale*"[39]. Ignoriamo se un tale discreto confronto possa legittimamente condurre all'esito esplicitamente "universalistico" delle parole di al-Hallâj (citate a p. 11 nella *Prefazione* al volume): "Ho pensato molto alle religioni, per capirle, e ho scoperto che sono i molti rami di un'unica Fonte". Certamente, questa asserzione non è recepibile, da ambo le parti, da un punto di vista dogmatico o "istituzionale" (ma sappiamo che al-Hallâj si poneva in una diversa prospettiva), né è auspicabile che lo sia. Eppure, quanto appena riportato mostra che l'"universalismo" non sempre costituisce (e in questo caso non ha alcun rapporto con) una deriva superficialmente sentimentaleggiante e postmoderna di tipo *New Age* (sebbene i vari esotismi più o meno contemporanei usino sfruttare queste affermazioni per giustificare le proprie occulte fantasie),

---

[38] Pose modernissime ed artificiali smentite, peraltro, dal carattere di tanto sufismo, "esoterismo" a volte paradossalmente "popolare" e pienamente calato nel mondo.

[39] *The Hesychastic Tradition: An Orthodox Christian Way of Contemplation*, in Y. Ibish-P. Lamborn Wilson (eds.), *Traditional Modes of Action and Contemplation. A Colloquium Held at Rothko Chapel*, Tehran 1977, 166 (traduzione e corsivi nostri; la versione inglese recita: "It is obvious — and this is very likely a sign of the times that we have still to decipher — that in a certain sense the age of exclusions, anathemas, attempts to dominate and facile apologetics is virtually past for the religious conscience [even though in actual behaviour it still continues]. It is not merely a question of tolerance and courtesy, but apparently, a dialogical dimension [in the strong sense of the word — that which allows the logos to pass; for, just as there is a *dia-logos*, there is also the great obstacle of the *dia-bolos*] which invites not so much to an intercourse by words as to an exchange, so difficult and demanding, of real experience").

che decontestualizza e destruttura *ad usum delphini* le religioni tradizionali, e, nella migliore delle ipotesi, ingenuamente scambia l'"unità" per "unione": il "concordismo" di al-Hallâj, sebbene problematico, è infatti espressione — certo non vincolante, neppure in *Islâm*, epperò autorevole — di uno dei maggiori asceti che la storia universale abbia conosciuto. Da questo punto di vista, si può ipotizzare un approdo "metateologico" paradossale, non solo in sé, ma anche perché la sua possibilità è offerta su larga scala nel contesto "liquido" del mondo attuale (di qui i rischi del caso): più si approfondisce la propria tradizione, più si rinvengono analogie (eventualmente equivalenze!) tra quella e le altre. Qui pare dunque di essere in presenza non tanto di una stravaganza di un pur significativo asceta islamico (più esplicito, in questo, ad esempio dello stesso Ibn 'Arabî), quanto di uno sviluppo — verosimilmente coerente — di ciò che in certo senso è già "velato" nella tradizione islamica: si pensi ad esempio a quanto riportato nel Corano: "E su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza [...] Ad ognuno di voi abbiamo assegnato una via e un percorso. Se *Allâh* avesse voluto, avrebbe fatto di voi una sola comunità. Vi ha voluto però provare con quel che vi ha dato. Gareggiate in opere buone: tutti ritornerete ad *Allâh* ed Egli vi informerà a proposito delle cose sulle quali siete discordi" (5,48), e "Ogni comunità ha un messaggero" (10,47).

A proposito dell'"ecumenismo profondo" cui si è fatto cenno, il quarto paragrafo dell'*Introduzione* del libro curato da p. De Francesco è dedicato al "Gesù islamico", ed è significativamente intitolato "L'ombra del Nazareno" (pp. 57-62); nei detti a Lui riferiti converge materiale a noi ignoto, ovvero noto ma adattato al nuovo contesto (p. 61)[40]. A tale riguardo, è utile sottolineare fin d'ora alcuni rilevanti caratteri che la tradizione islamica attribuisce a Gesù. In primo luogo, l'ultima stazione del sufismo classico (*maqâm al-qurba*, "stazione della prossimità" ad *Allâh*) è usualmente connessa proprio a *Sidnâ 'Aissâ*, che quindi costituisce, dal punto di vista dell'ascesi islamica, la "creatura" più vicina a Dio[41]. Non a caso, Egli è detto nel Corano essere stato concepito da una Vergine (21,91) ed è considerato da autorevoli sufi *Khâtam al-Wilâyât* ("Sigillo della Santità")[42], laddove Maometto è "Sigillo della Profezia" (*Khâtam al-Nubuwwa*) (*Corano* 33,40). In secondo luogo, i musulmani credono in Gesù come "testimone" nel "Giorno della Resurrezione" (*Corano* 4,159) e

---

40 Imminente è l'uscita, presso A. Mondadori/L. Valla, di S. Chialà - I. De Francesco (a cura di), *I detti islamici di Gesù*.

41 Cf. Montanari, *La fatica del cuore*, cit., 175.

42 Ad esempio in Ibn 'Arabî, *Futûhât al-Makkiya* IV,57 (riportato in T. Burckhardt [a cura di], *La sagesse des prophètes* [1982], tr. it. Roma 1987, 32-33 n. 12: si tratta qui del Cristo che torna sulla terra alla fine dei tempi).

nel Suo ritorno, alla fine dei tempi (cfr. *Corano* 43,61, ove Gesù è definito "annuncio [letteralmente: "scienza"] dell'Ora"), secondo la tradizione in funzione giudicante; inoltre, Egli è in *Islâm* considerato operatore di miracoli fin dalla culla (*Corano* 5,110) e — proprio insieme a Maria — l'unica creatura venuta al mondo priva del "tocco di Satana"[43]. Tutte queste sono qualità che, oltre a mettere talora in luce alcune profonde corrispondenze tra Cristianesimo ed *Islâm*, non risultano attribuite dalla tradizione islamica neppure a *Muhammâd*: ciò che sembra confermare, da un punto di vista esterno alla tradizione cristiana (e indubitabilmente islamico "ortodosso"), l'unicità della figura di Gesù Cristo. Ovviamente, va anche ricordato che neppure il sufismo più simpatetico con le altre religioni — si pensi ad esempio ad Ibn 'Arabî — ha di norma esplicitamente accettato l'Incarnazione, la morte in croce e la divinità di *Sidnâ 'Aissâ*. Eppure, lo iato tra l'ortodossia islamica e la cristologia cristiana tradizionale sembra restringersi sempre più — pur non giungendo mai ad una piena convergenza su tali punti centrali — mano a mano che si passa dal tendenziale legalismo della religione istituzionale alle aperture di certa ascesi, di cui le parole di al-Hallâj, evidentemente riferite all'Incarnazione e riportate nella *Prefazione* al volume di p. De Francesco (p. 10), sono eloquenti. Tra l'altro, è pure vero che in *Islâm* il *Logos* di Dio può essere considerato il Libro ("disceso" dal cielo: *Corano* 5,48; ma si pensi anche alla "tavola imbandita" fatta discendere dal cielo da *Allâh*, citata in *Corano* 5,112-115, che allude all'Eucaristia, essendo tra l'altro esplicitamente connessa a Gesù), e se *Allâh* (la cui assoluta unità [*tawhîd*] costituisce lo specifico "punto di vista" islamico) può trovare un referente nel "Padre" cristiano — *aitía* ("causa", "sorgente") delle altre due Persone della Trinità secondo la teologia tradizionale: cfr. *Gv* 14,28 —, non si può dare, come per la prima Persona della Trinità cristiana, la Sua Incarnazione (che è operata dalla seconda); allo stesso tempo, *'Aissâ* è significativamente detto, nel Corano (4,171), "parola" (*kalîma*) di Dio "che Egli pose in Maria, uno Spirito (*Rûh*) da Lui [proveniente]" (cfr. *Corano* 3,45).

L'analisi dei rapporti "sottili" tra Cristianesimo e *Islâm* (esperibile, ovviamente, anche con riferimento ad altri ambiti religiosi), traslata nel contesto degli studi storico-religiosi contemporanei, può assumere le sembianze di una ricerca di natura "ermeneutica", avente tra i suoi strumenti il metodo comparativo, che, oltre a distinguere ovvero rilevare possibili convergenze tra i referenti, talvolta "lumeggia", per il tramite del termine di comparazione, le "zone d'ombra" di quanto è sottoposto a

---

[43] Cf., su quest'ultimo punto, quanto riportato in De Francesco, *La ricerca del Dio*, cit., 181 n. 64; su alcuni degli altri caratteri cui si è fatto cenno in riferimento a Gesù v. *ibidem*, 59.

raffronto, i suoi caratteri occultati o non storicamente documentabili[44], in tal modo rivelando la compatibilità e le mutue integrazioni e "illustrazioni" tra gli elementi comparati (oltre che le loro rispettive "definizioni"). Conoscere, in questo caso, significa *riconoscere nell'altro* (o *per il tramite dell'altro*) ciò che è stato eventualmente dimenticato di sé: i rapporti storici e morfologici tra metodo sufi e metodo esicasta sembrano in questo senso costituire la via maestra in relazione alla ricostruzione delle tecniche rispettive, talora problematica. D'altro canto, l'ermeneutica presuppone la (e si innesta sulla) morfologia; e, su di un tale piano, a noi pare che prospettiva storica e "fenomenologia" siano, pur differentemente orientate, del tutto compatibili, la prima avendo carattere diacronico e mirando *in primis* al riconoscimento degli sviluppi (e quindi delle differenze) propri dell'oggetto di indagine, la seconda essendo finalizzata alla costruzione di categorie sintetiche, "tipologie" sincronicamente considerabili (ma pure, inevitabilmente, svolgentisi nella storia), elaborate per via induttiva e tendenzialmente universali. Se entrambi gli indirizzi hanno direzioni più o meno scopertamente ermeneutiche, è altresì vero che la comparazione, in storia, è funzionale alla "individuazione" — e quindi ad una contestualizzazione operata mediante l'analisi dei fatti presi in esame —, e non all'"isolamento", dei dati vagliati. D'altro canto, se una tradizione è anche una "traduzione" di un deposito sacro nella storia, essa costituisce eminentemente una "trasmissione" (greco *parádosis*), e quindi, da un certo punto di vista, un "tradimento": "non si trasmette che l'errore", asserisce un detto taoista; ma, come è ben noto, tradurre significa in primo luogo reimparare la *propria* lingua. In quest'ultimo senso, il *dialogo con l'altro*, a certi livelli, è un *dialogo con sé*, ossia un *endiáthetos logos* ("discorso interiore").

Da tutto ciò risulta dunque una difficile, spesso rischiosa — e per ciò stesso affascinante — "ermeneutica creatrice", non solo per lo studioso ma anche — diremmo soprattutto! — per il credente colto. Essa, infatti, se da un lato pone problemi metodologici, storico-culturali e teologici di ardua soluzione (con il pericolo, sempre presente, di arbitrarie semplificazioni o incomprensioni), dall'altro orienta ed apre ad un intendimento "vissuto" delle relazioni profonde tra le religioni, oltre che di una eredità culturale e spirituale che rischia di dissolversi a causa degli imperanti processi di occidentalizzazione attualmente operanti su scala planetaria; tale operazione di penetrante "intelligenza", pur sempre *in itinere*, può a nostro parere essere particolarmente proficua in relazione a significativi "recuperi" ed a inedite "acquisizioni".

---

[44] V. ad esempio l'episodio (riguardante il "Gesù islamico") riportato in De Francesco, *La ricerca del Dio*, cit., 168 n. 46, che, aggiungendo alcuni particolari rispetto al racconto evangelico (che non contraddice), sembra confermarlo e circostanziarlo.

Al riguardo dell'"oggetto" dell'ermeneutica in questione, vi è da mettere in luce, come conclude giustamente P. Branca nella *Prefazione* al volume di p. De Francesco, che "ogni mistero non è banalmente qualcosa che non si capisce, ma ciò che non si finisce mai di capire" (p. 12). Non è casuale — crediamo — che la domanda di Pilato a Gesù Cristo ("Quid est veritas?") rimanga inevasa (*Gv* 18,38). Qui entra in gioco l'interpretazione di un "oggetto" che è costitutivamente inattingibile, un "pozzo senza fondo" che va scandagliato *ad infinitum* attraverso un'attività che, pur disvelando alcuni significati, non può esaurirlo (e che neppure le stesse formulazioni dogmatiche — proprio in quanto "definizioni" — possono). L'ermeneutica ha quindi un carattere eminentemente "operativo", intellettuale *e* spirituale, dato che *trasforma* esistenzialmente chi ne fa un uso meditato: si pensi a quanto affermava M. Eliade, che parlava per l'appunto di "ermeneutica creatrice", sul tema[45]. Essa, in quanto "cammino spirituale" — applicata a una, due o più forme religiose tradizionali —, potrebbe allora favorire un "ecumenismo dei contemplativi", di necessità mai apoditticamente conclusivo sull'"unità delle religioni": tesi, quest'ultima, che non sembra in linea di principio da scartare, ma che al tempo stesso appare, per ragioni pratiche e dottrinali, ben difficile da verificare. Un ecumenismo di tal fatta è orientato in senso precipuamente *semantico*: una ricerca non tanto della Verità (che il fedele ritiene ovviamente di aver già "trovato"), quanto del *significato* delle altre confessioni o religioni — operazione problematica cui però, nel contesto dell'attuale "incontro delle religioni" e di una globalizzazione spesso mortifera, non ci si può facilmente sottrarre (pena il rischio di settarismo). In certo senso, si disvela qui l'esigenza tipicamente postmoderna di *essere salvati dall'insignificanza*, così abbondantemente rappresentata — consapevolmente o no, e più o meno "nascostamente" — nella letteratura, nell'arte, nel cinema, etc.

Nella presente congiuntura, l'attività pubblicistica — specie se di tale qualità, e se "mediata" da una spiritualità profondamente vissuta — può offrire un contributo significativo al suddetto "ecumenismo dei contemplativi". Nel mondo tradizionale, presso civiltà tendenzialmente chiuse e comunque "autoreferenziali", un tale ecumenismo — in specie quello "libresco", oggi visibile ma al tempo stesso paradossalmente discreto a motivo delle anomale condizioni proprie della "civiltà delle immagini" — non aveva motivo di essere, sebbene l'incontro si sia variamente declinato nelle forme di un dialogo molto riservato — tanto da essere allora

[45] Ad esempio in *La nostalgie des origines*, Paris 1971, 131 ss. (riportato in Montanari, *La fatica del cuore*, cit., 119); sulle fonti, i caratteri e le implicazioni propri dell'"ermeneutica creatrice" nel contesto dell'opera eliadiana v. l'ottima ricostruzione di N. Spineto, *Mircea Eliade: materiali per un bilancio storiografico*, in N. Spineto – J. Ries (a cura di), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Milano 2000, 235-239.

ignoto ai più ed ancor oggi sottovalutato o addirittura misconosciuto (anche per la difficoltà di reperire documentazione in merito). Oggi, forse, questa è una (la?) via praticabile — ed è effettivamente praticata —, anche in ragione di complessi e provvidenziali meccanismi di "supplenza" e, in ultima analisi, di "compensazione".

Come è noto, fin dagli anni '60, in ambito cristiano-occidentale, si è iniziato a tracciare una via in questo senso, in specie su di un piano "ufficiale": gli esiti si sono divisi tra inedite (e talvolta problematiche) aperture verso l'esterno e, parallelamente, ineluttabili "abbassamenti" e contraddizioni interne. Attraverso il recupero e l'estensione della dottrina patristica dei "semi del Verbo", si è cercato di "intendere" l'altro al di fuori degli usuali referenti del mondo ebraico e classico-ellenistico (riformulando anche, talora non senza aporie, l'insegnamento cattolico tradizionale, in specie sul Giudaismo): la produzione di documenti ufficiali talora di grande valore, altre volte vaghi — e pertanto suscettibili di essere variamente interpretati — ne è ottima testimone. Di tutto ciò non si possono celare i rischi; peraltro, vi è da ricordare come i termini "ecumenismo" e "dialogo" abbiano subito una erosione semantica causata, in ultima analisi, da una indebita estensione nel loro uso (ciò che, ovviamente, non ne deve occultare il significato originario, in specie per quanto riguarda il secondo)[46]. A fronte di questo, in Occidente (anche, se non soprattutto, in ambienti religiosi, segnatamente cattolici), il fiorire di studi di livello spesso ottimo sulle spiritualità non cristiane (e non cattoliche) ha innegabilmente costituito una pregevole acquisizione. Forse il dialogo "istituzionale" non è stato impostato sul piano più opportuno; ma si deve pure riconoscere l'eccezionalità del tentativo, e comunque il fatto che esso ha facilitato l'apertura di ulteriori modalità di relazioni (e quindi di opportunità di comprensione) — anche particolarmente "discrete", e spesso caratterizzate dall'interpenetrazione del lavoro intellettuale e di quello spirituale — sia in ambito intracristiano che interreligioso. Seppure le origini e le fonti di tale ecumenismo siano problematiche, e le sue forme ed i suoi risultati abbiano a volte prodotto confusioni, banalizzazioni e talvolta biasimevoli smarrimenti, siamo però convinti che la via tracciata non sia di per sé errata, e risponda a urgenze ed a contingenze non più procrastinabili poiché radicali; probabilmente, essa esige però una chiara ed adeguata riformulazione in un contesto più appropriato, se non altro per evitare certi accomodamenti interni funzionali a rapporti talora eccessivamente "orizzontali".

Il lavoro di p. De Francesco — che del "nuovo corso" ci sembra essere un frutto eccellente — mette di fronte a parole semplici e profonde, la cui pregnanza di significato è evidente a chi "ha orecchie per intendere";

---

[46] Cf. *supra*, 420.

e, dal suo punto di vista, mostra che un tale cammino — prodottosi in ambienti sì "discreti", ma al tempo stesso "aperti" — è forse già a buon punto. Il libro stimola il lettore ad una *ricerca*, in sé ineludibile e mai pienamente realizzata:[47] e vi sarebbe da aggiungere, prendendo spunto dal titolo, che ogni ricerca di Dio da parte dell'uomo non è altro che — ultimamente, e a maggior ragione da un punto di vista cristiano — una ricerca dell'uomo da parte di Dio (eminentemente realizzatasi nell'Incarnazione). Questo reciproco cercarsi converge nel cuore dell'uomo, e forse ciò che noi separiamo come due ricerche distinte costituisce in realtà *la stessa ricerca*. A ciò rimanda ad esempio il detto n. 463 (p. 263; riferito da Thâbit al-Bunânî): "quando faccio memoria di lui, Lui si ricorda di me", che equivale anche a dire che cercare Dio significa già, in certo modo, essere *trovati* da Lui[48].

Per concludere, con una eloquente iperbole si potrebbe affermare che, in qualche misura, noi moderni siamo *condannati* ad esser *salvati* per il tramite di libri[49]. Un *libro* — lo sappiamo bene — non è una *persona*[50]; eppure, siamo anche consapevoli delle affinità tra "libro" e "corpo". Senza tema di eccedere, riteniamo che un lavoro come quello di p. De Francesco, nel suo riuscito sforzo di restituire il momento centrale della formazione di una spiritualità somma, altra eppure così vicina, sia

---

[47] Cf., in ambito propriamente ascetico, la nozione di *epéktasis* (in merito alla quale v. ad esempio P. Deseille, *Épectase*, DSAM 4/1 [1960], 785-788), la cui esperienza potrebbe essere accostata, su di un altro piano, alla inestinguibile "tensione verso l'altro" nell'ambito dell'amore tra uomo e donna.

[48] Cf. *supra*, 424.

[49] Cf. M. Eliade, *L'éprouve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet* (1978), tr. it. Milano 1990², 60. È noto come il mondo contemporaneo sia caratterizzato dalla proliferazione di testi a stampa, la cui fruizione "immediata" ha spesso sostituito le modalità orali (e personali) proprie della trasmissione di conoscenze nel contesto delle società tradizionali: di qui il ruolo di "saving discipline" attribuito da Eliade alla storia delle religioni (*Fragments d'un journal* [1973], tr. it. Torino 1976, 406, riportato in Montanari, *La fatica del cuore*, cit., 192).

[50] Si pensi però a quanto Scrima suggerisce, neanche troppo allusivamente, ne *Il padre spirituale* (1996), tr. it. (parziale) Magnano (BI) 2000, 77: "La tradizione indù dà il nome di *sûtra* al filo e alla scrittura sacra; in latino corre un nesso evidente tra *textus* e *textura*; lo stesso avviene in arabo, dove *surat* designa simultaneamente i fili dello stame e i capitoli del Corano; in greco *strophé* e *stréphein* indicano il movimento di va e vieni della navetta con la spola trasversalmente all'ordito. Ora, la Scrittura, nella sua stessa fattura testuale — nel doppio senso testé proposto — è costituita da una tessitura di tracce, di *grámmata*, disposte là in una forma che può essere avvolta o svolta. Nella liturgia e nell'iconografia bizantine, questa *ipostasi del testo-rotolo* persiste: per esempio il termine di *kontákion* (in italiano "contacio") — che designa un particolare canto liturgico — viene dall'atto di avvolgere e svolgere un cilindro. Il libro, la Scrittura, si può avvolgere — e dunque tutta la sua ricchezza di segni e tracce si trova al suo interno, nascosta —; e si può svolgere, dando alla luce questo deposito nella sua interezza" (corsivo nostro; non è qui difficile individuare "prestiti" tratti da R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, Paris 1931, c. XIV).

da inserire a buon diritto nel novero delle opere che "orientano" questa ricerca, nella giusta direzione.

SUMMARY

Drawing on the recent publication of the book *La ricerca del Dio interiore nei detti dei precursori del sufismo islamico* (edited by I. De Francesco), we try to approach the theme of hermeneutics as an instrument of "deep ecumenism", with special regard to the "dialogue" between Christianity and *Islâm* (also from the point of view of the historical connections between Hesychasm and Sufism, which poses significant methodological problems to the scholar). Although the question is problematic and not devoid of the risk of simplistic generalizations, we believe that, also on the ground of M. Eliade's and A. Scrima's studies, the link between scholarship in the religious field and spiritual praxis is hermeneutics, the meditated use of which may, in a sense, save postmodern man from the danger of the "absence of meaning".

Via Romolo Balzani, 60/4 Marco Toti
00177 Roma

Li Jing

Note sui rapporti tra l'Impero Romano d'Oriente e la Cina

1. *Cenni sulla ricerca bizantinistica in Cina*

La ricerca bizantinistica ha inizio in Cina nella metà del XX secolo, quando i risultati delle ricerche fatte su questo argomento dal circolo accademico sovietico, come ad esempio lo studio di M. V. Vasi'evskij, *Cause specifiche della distruzione dell'impero bizantino nel XV secolo*[1] ed altri, furono considerevoli[2]. Su queste basi, una parte degli studiosi cinesi che si occupava di ricerca storica mondiale iniziò ad interessarsi all'argomento e da allora fino agli anni '80 sono stati pubblicati, su numerose riviste, più di 30 articoli riguardanti la storia bizantina: tra questi circa dieci sono di carattere scientifico, mentre gli altri si dividono in traduzioni e articoli divulgativi. Nel medesimo periodo il materiale utilizzato per l'insegnamento della storia bizantina era tratto, per la stragrande maggioranza, dalla Storia universale in più volumi edita in Unione Sovietica e se si eccettua uno studio di Qi Sihe sulle relazioni tra la Cina e l'impero Bizantino, la ricerca bizantinistica cinese non era ancora veramente sviluppata. In tale periodo il tratto peculiare della ricerca si esprimeva tendenzialmente attraverso indagini teoriche e un'attenzione particolare agli studi sovietici su Bisanzio. Qi Sihe sintetizza l'attuale situazione in questo modo: "Il problema centrale della ricerca sta nella normalità e nella particolarità del sistema feudale bizantino". Poiché riguardo la comprensione dei concetti e delle teorie di Marx e di Engels su questo argomento sussistevano grosse diversità, gli studiosi cinesi non

[1] M. V. Levčenko, *Baizhanting* (Bisanzio), la traduzione in cinese da Sanlian Shudian 三联书店, Pechino, 1962; V. G. Vasil'evskij, *Lun shi wu shiji Baizhanting diguo mie wang de neizai yuanying* («论十五世纪拜占庭帝国灭亡的内在原因» Cause specifiche della distruzione dell'Impero Bizantino nel XV secolo) in *Shi Xue yi cong* («史学译从» Raccolta di traduzioni di storia) 1955, nr. 1.

[2] Zhang Lian Fang, Ma Xi Bu, *Shijie geguo dui Baizhantingxue de yanjiu zhuangkuang*, («世界各国对拜占庭的研究状况» Stato delle ricerche mondiali su Bisanzio) in *Shi jie li Shi yanjiu dongtai* («世界历史研究动态» Tendenze della ricerca storica mondiale), 1979, nr. 1; Qi Si He, *Sulian lishi xue jia dui Baizhanting yanjiu de zhuoyue gongxian* («苏联历史学家对拜占庭研究的卓越贡献» Contributi di rilievo degli storici sovietici alla ricerca su Bisanzio) in *LiShi Yan Jiu* («历史研究» Ricerca storica), 1957, nr. 11, p. 98.

OCP 75 (2009) 429-450

erano mai riusciti a definire in modo chiaro termini come "feudale", "sistema feudale", "società feudale", "classe contadina" ecc. Se a ciò viene aggiunta la mancanza dei documenti storici essenziali, ne risulta che in questo periodo la base della ricerca bizantinistica cinese seguiva pedissequamente i punti di vista degli studiosi sovietici che avevano esercitato un forte influsso, quali, ad esempio, la definizione delle contraddizioni di classe e della lotta di classe che avevano condotto alla distruzione dell'Impero Romano d'Oriente. La distruzione di Bisanzio "era dovuta principalmente ai conflitti interni, creati dal declino dell'economia dell'impero, dall'impoverimento della popolazione, dalla lotta di classe e dalla cricca feudale"[3]. Vale la pena tuttavia di sottolineare lo studio svolto da Qi Sihe sui rapporti tra l'Impero Romano Orientale e la Cina: egli si appropriò del materiale, a suo avviso fondamentale, utilizzato dallo storico cinese Zhang Xinglang nella sua *Collezione di materiale storico sulle relazioni tra la Cina e l'Occidente*. Qi Sihe analizzò inoltre i punti di vista degli studiosi precedenti e giunse a conclusioni estremamente convincenti: come, ad esempio, che le relazioni tra l'Impero Bizantino e la Cina, durante le dinastie T'ang, Sui e le dinastie del Nord e del Sud fossero reciproche e strette, e che l'Impero Bizantino avesse funzione di ponte nello scambio delle merci e degli interscambi culturali[4]. Questo studio è stato quello che nell'ambito degli studi bizantinistici cinesi ha avuto, fino alla metà degli anni '80, il maggiore valore scientifico. Poiché tra i circoli accademici locali e internazionali a quel tempo non c'era molta comunicazione, i circoli internazionali di bizantinistica non mostrarono alcun interesse per questo articolo. In Cina il materiale fondamentale e indispensabile riguardante la storia bizantina era estremamente scarso e non era possibile condurre un lavoro di ricerca nei confronti di queste problematiche; per tale ragione per più di 30 anni nessuno se ne interessò[5]. All'inizio degli anni '80, l'apertura della Cina verso l'Occidente ebbe per la prima volta un effetto visibile nel mondo delle scienze sociali che fornì alla bizantinistica un'opportunità di sviluppo prima inesistente. Per porre rimedio ai vuoti scientifici, il governo cinese mandò una qualificata

---

[3] Yin Qu, *Baizhanting diguo shi zenyang mie wang de* («拜占庭帝国是怎样灭亡的» Così si è disintegrato l'Impero Bizantino), in *Li Shi jiao xue* («历史教学» Insegnamenti storici) 1959, nr. 3, p. 28.

[4] Qi Sihe, *Zhongguo he Baizhanting di guo de guan xi* («中国和拜占庭帝国的关系» Relazioni tra la Cina e l'Impero Bizantino), in *Beijing daxue xuebao* («北京大学学报» = Giornale dell'Università di Beijing) 1955, nr. 1.

[5] Xia Nai, nel 1980 durante la XVª Conferenza di Studi Storici Internazionali pronunciò un breve discorso in inglese dal titolo *Relazioni tra Cina e Impero Bizantino nel Medioevo*, pubblicato su *Shijie liShi* («世界历史 Storia mondiale) 1980, nr. 4, il cui contenuto riguardava principalmente la scoperta in Cina di alcune monete d'oro, ritrovate tra gli anni '50 e l'inizio degli anni '70; tutte le questioni sollevate da questa relazione attendono ancora di essere studiate.

delegazione di studenti a partecipare a corsi di specializzazione all'estero. Nel 1986 la pubblicazione di *Yindang Zhongshi baizhantingshi de yanjiu* («应当重视拜占庭史的研究» *Necessità di condurre ricerche sulla storia bizantina*) in *Shijie li shi* («世界历史» *Storia mondiale*) segnò l'inizio di una nuova fase di sviluppo in questa disciplina. Quest'articolo, dopo aver analizzato brevemente le ricerche condotte fino allora, affermava:

> La storia bizantina, non solo è una parte di storia che descrive isolatamente la nascita e il declino di questo potente stato dell'antichità, ma è anche un pezzo di storia che incrocia trasversalmente i territori orientali del Mediterraneo. Non approfondire le lotte e le contraddizioni di questo periodo significa non riuscire a comprendere lo sviluppo storico del Medioevo europeo e del Medioevo orientale. Facendo ricerche sulla storia del cristianesimo e studiando la storia degli Stati Arabi e della Russia, dei Balcani e dei paesi Slavi, così come quella dei *Xiongnu* (gli Unni), della Mongolia, della Turchia e dei paesi del Nord Africa, dobbiamo anche soffermarci sulla storia dell'Impero Bizantino, considerata da alcuni come un vero punto d'inizio. Allo stesso tempo l'Impero Romano d'Oriente negli affari interni, in politica estera e nell'ambito militare ha lasciato una ricca eredità alle generazioni successive; è doveroso quindi che si studi approfonditamente questo punto[6].

Durante questo nuovo periodo di bizantinistica, ebbero uno sviluppo incoraggiante i valori di alcuni ricercatori, che dopo aver studiato con successo all'estero ed essere ritornati in patria, istituirono corsi di storia e di civiltà bizantina in ogni università della Cina, dedicandosi alacramente all'attività di ricerca sull'argomento. Questo sviluppo si nota principalmente nei seguenti aspetti. (a) Per prima cosa nelle università e nelle scuole superiori vi furono degli studiosi che si occuparono esclusivamente di bizantinistica, istituendo corsi universitari, master e dottorati di ricerca in storia e civiltà bizantina, formando così laureati e specialisti e creando quadri scientifici di sostegno in quella disciplina. (b) I ricercatori promossero con entusiasmo la creazione di una Società Cinese di Studi Bizantini con una struttura perfettamente organizzata attraverso una collaborazione coordinata degli studiosi dell'argomento per approfondire uniti ogni eventuale problema. La Società Cinese di Studi Bizantini è entrata più volte in contatto con la Società Internazionale di Bizantinistica e più volte ha ricevuto avvisi di riunioni e documentazione dal suo consiglio di amministrazione; ciò che ha reso possibile, attraverso un canale regolare, seguire in qualsiasi momento le tracce delle nuove tendenza di sviluppo della bizantinistica internazionale. (c) La bizantinistica ottenne il sostegno incondizionato del Fondo Nazionale di

---

[6] Ling Qing, *Ying zhong shi baizhantingxue de yanjiu* («应重视拜占庭学的研究» Necessità di condurre ricerche sulla storia bizantina), in *Shijie Lishi* («世界历史» Storia mondiale) 1986, nr. 1, p. 63.

Ricerca delle Scienze Sociali e della sua sezione dell'educazione. Gli studiosi di questa disciplina hanno condotto una ricerca minuziosa di tutti gli articoli e di tutti i libri esistenti in Cina sull'argomento, istituendo un centro sperimentale di consultazione al fine di fornire una banca dati aggiornata per la ricerca futura. (d) L'ambito dello studio non ha smesso di ampliarsi; non ci si è limitati alla "feudalizzazione" e ad altri problemi teorici; numerossime questioni importanti di cultura e di storia bizantina sono state sottoposte ad uno studio iniziale che ha portato a risultati positivi nell'ambito della ricerca. Recentemente l'interesse mostrato dagli studiosi è stato sempre maggiore e gli oltre trenta articoli pubblicati sull'argomento rappresentano un numero che supera di gran lunga quello di tutte le pubblicazioni sullo stesso argomento e il lavoro delle ultime tre decadi. È da segnalare, in particolare, il lavoro e il primo libro di storia generale bizantina pubblicato dallo studioso cinese Chen Zhiqiang: «独特的拜占庭文明» (*Peculiarità della civiltà bizantina*), nonché la prima monografia sull'argomento «早期拜占庭和查士丁尼时代研究» (*Studio sull'era di Costantino e sugli albori di Bisanzio*). In breve, con il sostegno del governo e con la dedizione degli studiosi di bizantinistica, la crescita del livello di ricerca su questo argomento è stata piuttosto rapida, l'ambito della ricerca si è ampliato velocemente, i metodi di ricerca hanno subito una diversificazione, gli strumenti per la ricerca si sono modernizzati, continuandosi l' intenso rapporto di relazioni scientifiche con i circoli bizantinistici internazionali. Da un punto di vista di metodologia della ricerca, nella scelta degli argomenti e altro, la bizantinistica cinese darà inizio ad un percorso di ricerca dalle caratteristiche asiatiche, in particolare modo mostrerà estrema sollecitudine per quella fragile sfera che è oggi la ricerca internazionale di studi bizantini.

2. *Il "Da Qin" (Ta-Ts'in): ovvero l'impero romano secondo i cinesi*

Negli annali cinesi sono compresi numerosi documenti che riguardano i paesi occidentali. Tra questi documenti quello che ha suscitato maggiore interesse si riferisce all'Impero Romano sia d'Oriente che d'Occidente. Il primo e più completo documento che si riferisce all'Impero Romano è contenuto nello *Xiyù Tuji* («西域图记» Biografia di Xi Yù)[7] in un capitolo degli *Annali* della Dinastia degli Han posteriore *Hou Han Shu* «后汉书». L'autore di questi documenti di archivio della Dinastia Han posteriore ha individuato tre diverse denominazioni in cinese dell'Impero Romano e le ha inserite nella sua opera. Le denominazioni sono:

[7] 23-220 d.C. Dinastia Han posteriore che stabilisce la capitale a Loyang; nel 166 d.C. si ha l'ambasceria dell'imperatore romano Marco Aurelio alla corte degli Han.

Da Qin 大秦, *Li Xuan* 犁轩 e *Huai Xi Guo* 海西国[8]. Il motivo per il quale il popolo cinese ha denominato sia l'Impero Romano che l'Impero Romano d'Oriente *Da Qin* è dovuto alla costituzione robusta degli uomini della civiltà romana che ricordava quella degli abitanti Qin, cioè i *hsiung-nu* antenati degli Unni[9] del Nord-Ovest della Cina, oggi provincia del Gansu. L'autore di tale documento descrive in uno stile semplice, la vastità dell'Impero Romano, che era molto popoloso ed il cui territorio si estendeva per mille *li* (il *li* 里 è un'antica unità di misura cinese equivalente a 500 metri). Nell'impero c'erano più di 400 città e sotto il suo dominio c'erano anche una decina di staterelli. Il sistema postale istituito era molto sviluppato; tutti gli uffici postali erano stati dipinti di bianco, ogni dieci *li* c'era un ufficio postale piccolo e ogni trenta metri se ne poteva trovare uno più grande. L'ordine pubblico veniva garantito, non c'erano ladri e raramente venivano dati allarmi. Le relazioni con i paesi vicini erano molto amichevoli, in genere l'ambasciatore in visita veniva accolto con ospitalità e accompagnato dalla frontiera alla capitale dove gli venivano anche donate monete d'oro[10]. L'imperatore del *Da Qin* era intento sempre a sviluppare buone relazioni diplomatiche con l'impero cinese della dinastia Han, sebbene i persiani lo contrastassero perché volevano il dominio nei traffici commerciali della seta[11].

La lotta sulle frontiere della Persia era tanto più grave in quanto disorganizzava la vita economica dell'impero. Poiché la seta tessuta nelle città siriane

---

[8] Cf. Chen Zhiqiang, *Last Days of Empire — Explore of Civilization Byzantine* «盛事余辉—拜占庭文明探密», YunNan Cina 2001, p. 278.

[9] Nel 36 a.C. la Cina conquistò la capitale degli Unni (l'attuale Tachkent, nell'Uzbechistan) e fece decapitare il sovrano che da tempo minacciava il fianco Ovest della Cina. Tesi confermata da Raffaello Uboldi, che dice che loro sono i discendenti dei legionari romani, i cittadini di Li Xuan (Li qian) cioè dell'Impero Romano. Cf. Chen Zhiqiang, *Last Days of Empire*, cit., p. 278.

[10] L'accoglienza dell'Impero Romano d'Oriente riservata agli ospiti stranieri e alle ambascerie seguiva un ben preciso cerimoniale fin dal momento del loro arrivo a Costantinopoli. Lo scopo era quello di impressionare gli stranieri con lo splendore della capitale e con il lusso e il cerimoniale di corte. Le formalità e il rango prescritti per un ambasciatore erano determinati dall'importanza del Paese che rappresentava. Gli ambasciatori godevano generalmente della protezione della legge internazionale, ma in materia di cerimoniale erano totalmente subordinati alla volontà dell'imperatore. La diplomazia bizantina, con l'impressionante costo delle spese di mantenimento di ogni ambasciata e i costosi doni, era una macchina estremamente dispendiosa. A questi costi si aggiungevano i regolari pagamenti ai principi stranieri, non ritenuti lesivi al prestigio dell'impero, al fine di mantenere la pace. A chi lo riceveva, questo denaro poteva sembrare un tributo, ma per l'imperatore esso rappresentava un principio di governo e una vittoria diplomatica. Cf. *The Cambridge Medieval History. IV, The Byzantine Empire*, ed by J. M. Hussey, Cambridge, 1966, (edizione italiana a cura di A. Merola, *Storia del Mondo Medievale*, III, Milano, 1978, pp. 341-343).

[11] Cf. Gli annali della dinastia Han posteriore (*Huo han shu*), in lingua cinese: vol. 88; J. Innes Miller, *Roma e la Via delle Spezie*, Torino, 1979, p. 314.

arrivava attraverso la carovaniera dell'Asia centrale, il cui accesso era in mano della Persia, la ripresa della guerra contro la Persia cagionava una grave crisi nelle tessiture di seta. Per impedire la rovina di questa importante industria, Giustiniano la trasformò in monopolio di stato ed il liberalismo economico cedette un'altra volta di fronte all'economia controllata; la quale, tuttavia, fu mantenuta soltanto temporaneamente, giacchè il governo, essendo riuscito sin dal 552 ad introdurre e ad acclimatare nell'impero il baco da seta, abbandonò il monopolio ed incoraggiò di nuovo l'industria privata. Producendo direttamente la seta invece di essere obbligato a comperarla in Cina, l'impero migliorava considerevolmente la propria bilancia commerciale e consolidava felicemente il proprio equilibrio economico[12].

Equidistante dalle frontiere orientali e da quelle settentrionali dell'impero, Costantinopoli era anche il suo naturale centro politico; quì si trovavano la corte imperiale e le istituzioni statali più importanti. Fino all'imperatore Huan Di (146-149 d.C.) della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), l'imperatore romano cominciò ad inviare i suoi ambasciatori dal sud a Jingdu (Luoyang), insieme con zanne di elefante, corni di rinoceronte ecc., come doni, regali considerati in realtà come non veramente preziosi, sicché l'autore degli *Annali* sostiene che gli ambasciatori avessero potuto trafugare nel viaggio i doni più preziosi. Quando l'autore descrive la vita economica dell'Impero Romano, che considera estremamente importante, ci dice che la loro moneta non era di rame, ma d'argento e d'oro, e che una moneta d'argento si poteva scambiare con 10 monete di rame. I romani erano esperti commercianti, nel commercio marittimo con l'Estremo Oriente riuscivano a guadagnare dieci volte di più e nello stesso tempo erano molto onesti, non sapevano negoziare i prezzi, in ogni parte del paese i prezzi erano identici. L'Impero Romano era estremamente ricco, la terra era fertile, perciò il grano e le derrate alimentari erano assai convenienti.

Gli *Hou Han shu* («后汉书» *Annali* degli Han posteriori) hanno influenzato fortemente la storia ufficiale cinese e gli storici medievali cinesi si sono ispirati a questo testo che è diventato la fonte ufficiale della storia della Cina, seguendo tale testo a partire già dal V secolo. Nella *San guo zhi* («三国志» *Cronaca dei tre regni*) il capitolo dedicato al Regno di Wei, venne arricchito da molte informazioni tratte dagli *Annali* degli Han posteriori. In questo capitolo si descrivono minuziosamente i percorsi per raggiungere l'Impero Romano d'Oriente (*Da Qin*). Il primo percorso citato era via mare, partendo da Angu, una città di *An Xi Guo*安西国 (la Partia) con la nave andando diritti verso ovest con vento favorevole si arrivava in due mesi a destinazione, se il vento era discontinuo allora si arrivava in un anno, mentre con il vento sfavorevole si ar-

[12] J. Pirenne, *Dalle origini alle conquiste dell'Islam*, I, trad. it. Firenze 1972, p. 492.

rivava in 3 anni. Il secondo tipo di percorso che viene descritto è via terra. Partendo da *An Xi Guo* 安西国 (la Partia) vi era un lungo percorso a piedi che costeggiava il Mar Caspio e portava all'Impero Romano d'Oriente. Il terzo tipo di percorso era misto ossia in parte via mare e in parte via terra. Ma questa strada era la più difficile da percorrere perché scarseggiavano i rifornimenti idrici; poche persone si recavano nell'Impero Romano Orientale (*Da Qin*) attraverso questa via. Purtroppo, la descrizione che abbiamo avuto di questi percorsi non è molto chiara[13].

Le conoscenze degli antichi scrittori cinesi sull'Impero Romano d'Oriente sono aumentate a partire dalla dinastia T'ang (618-907 d.C.). Sotto i T'ang, quando l'impero era all'apogeo della sua potenza politica, economica ed intellettuale, si presentarono nel 628 alla corte dell'imperatore T'ai-zong (615-629 d.C.) ambasciatori mandati dal re sassanide Yezdegerd III, supplicandolo di portare aiuto alla Persia contro gli arabi venuti ad invaderla. Nel nord, l'immenso territorio della dinastia Tang aveva assorbito gli invasori ed il contatto stabilito dai fiumi tra il mare e le più remote parti dell'Impero, avevano permesso di ristabilire l'unità politica ricostituendo altresì quella economica (589 d.C.). Fin dalla ricostituzione dell'impero, i popoli della regione carovaniera di Turfan come anche gli stati del Tonchino, economicamente dipendenti dalla Cina, si erano affrettati a fare atto di sottomissione e così la Cina, ricostituita all'interno, riprendeva la sua posizione di egemonia. I T'ang conquistarono tutta la Mongolia orientale, mentre il Turkestan, l'Annam, il Champa ed il regno di Khmer riconobbero la loro alta sovranità. In tutti questi paesi si stabilirono commercianti cinesi. Verso il 630, l'impero cinese si estendeva dal mare della Cina fino al bacino del Tarim, dal quì il suo protettorato raggiungeva il Caspio e dal deserto del Gobi si estendeva fino al Kashmir. L'attività dell'impero di Nanchino si era rivolta sempre più verso il mare e mentre la decadenza generale dell'India si estendeva anche alla navigazione, la Cina conobbe all'inizio del VI secolo una larga espansione marittima che si estese temporaneamente fino a Ceylon (da 515 d.C.)[14]. Nei due libri della dinastia T'ang (*liang T'ang-shu* «两唐书») c'è altro materiale sull'Impero Romano d'Oriente. Ad esempio, l'autore Du You nella sua opera letteraria denominata *Tong dian* «通典», descrive in modo particolareggiato la civiltà bizantina e nel testo viene ripresa l'opera del nipote Du Huan che aveva scritto *Jing Xing Ji* «经行记» (*Il Diario di Viaggio*), in cui si dice che:

> L'Impero Romano Orientale veniva chiamato anche *Fu Lin*. Esso si trovava ad ovest dei paesi Arabi, separato solo dalle montagne, ed era distante più di migliaia di *li*. Un altro modo per riferirsi all'Impero Romano d'Oriente era *Da*

[13] Cf. Chen Zhiqiang, *Last Days of Empire*, cit., pp. 280-281.

[14] Cf. Pirenne, *Dalle origini*, cit., pp. 542 e 551.

Qin. Gli abitanti dell'Impero Romano d'Oriente avevano la carnagione chiara, gli uomini indossavano abiti dai colori opachi, le donne indossavano gioielli e abiti di seta; a loro piaceva molto bere il vino, mangiavano pane raffermo, erano bravi artigiani ed inoltre erano esperti tessitori. Se venivano catturati da altri paesi gli abitanti dell'Impero Romano Orientale conservavano intatte le loro usanze. Nell'impero venivano prodotte pietre preziose di una bellezza incomparabile al mondo. La capitale dell'impero era di circa 80 chilometri quadrati. L'impero era lungo migliaia di *li*; la forza militare era costituita da più di un milione di uomini. I romani erano spesso in guerra con i paesi arabi. L'impero ad ovest si affacciava sul mare occidentale, a sud sul mare meridionale, a nord confinava con le popolazioni barbare. Su un'isola del mare occidentale c'era il mercato, il commercio era gestito in modo pacifico, non era mai capitato che ci fosse una contrattazione sul prezzo. Era una trattativa segreta: durante l'acquisto il venditore mostrava la merce al compratore e questi decideva se acquistarla o no; se il compratore decideva di acquistarla metteva i soldi vicino alla merce e se ne andava. A quel punto il venditore prendeva i soldi e poi il compratore tornava a ritirare la merce. Le loro tradizioni consistevano nel fare un giorno di vacanza ogni sette giorni. Durante quel giorno non si poteva commerciare, ma bisognava divertirsi, bere vino e passare la giornata in assoluta spensieratezza.

L'opera di Du Huan, nipote di Du You, non ci è giunta in buono stato (si può risalire all'opera di Du Huan tramite testi antichi in cui vennero trovate alcune brevi citazioni) e fino ad oggi non si conosce da dove l'autore avesse reperito il materiale sulla civiltà bizantina. Alcuni ritengono che fosse stato prigioniero di guerra e che conoscesse bene la zona del Mediterraneo orientale. Attraverso questo scritto è stata conosciuta la relazione tra l'Impero Romano Orientale e la dinastia T'ang.

3. *Cenni di una storia dei rapporti commerciali tra l'Impero Romano e la Cina*

Le strade che conducevano al Mediterraneo dalla Cina, dall'Asia sud-orientale, dall'India e dall'Asia occidentale si suddividevano in tre fasce: la prima era quella delle vie settentrionali, che attraverso il Mar Nero raggiungevano Bisanzio e l'Asia Minore; la seconda, delle vie centrali che si dirigevano a Petra e alle città della Siria, seguendo o attraversando nel loro tragitto il corso dell'Eufrate; e la terza, delle vie meridionali, che si avvicinavano all'Egitto per la Via dell'Incenso, al Mar Rosso e al Nilo. Queste strade si sovrapponevano sicché, per esempio, un mercante venuto dalla Via della Seta poteva dirigersi al nord e passando per Tarso giungere ad Efeso e Smirne. Le spezie giunte per il Mar Rosso potevano da Petra passare in Siria o pagare i dazi di importazione a Gaza in Giudea. In senso lato, queste vie facevano capo in occidente a Bisanzio, Antiochia, Petra ed Alessandria; in Oriente a Cattigara e a Loyang e Chan-

g'an, quest'ultima è l'attuale Xi'an in Cina. Da Loyang, estremo punto orientale della Via della Seta a Seleucia e Ctesifonte, dove la strada si biforcava per procedere verso Antiochia o verso Petra, passando per il Golfo Persico, si aveva una distanza di circa 4.350 miglia e andando direttamente ad Antiochia per la via di Arbela di circa 4.590 miglia. Da Seleucia o da Ctesifonte ad Antiochia la distanza era di circa 600 miglia (da Loyang ad Antiochia, passando per Seleucia o per Ctesifonte, dovevano perciò esserci circa 4.950 miglia, cioè intorno a 360 miglia in più che per la via continentale diretta). Il tragitto di mare da Cattigara, nel golfo del Tonchino ad Alessandria per la rotta dell'India meridionale o di Ceylon sarebbe stato invece più lungo. Per i viaggiatori provenienti dall'Impero Romano la via principale per l'Estremo Oriente aveva inizio ad Antiochia, in Siria, dove poteva prendere direzioni diverse attraverso la Mesopotamia settentrionale, prima di raggiungere la Persia. Lo stesso percorso era seguito probabilmente dai convogli commerciali[15]. Le strade correvano lungo la Via della Seta, che partiva da Chang'an e attraversava il corridoio del Gansu e di Dunhuang e si divideva in due strade; una che volgeva verso nord-ovest e costeggiava il porto settentrionale del bacino del Tarim, toccando Turfan, Karashahr, Kucha e Kashgar, raggiungeva il Ferghana, attraversando i monti del Pamir e si dirigeva verso il Mediterraneo, passando per Merv, Ctesifonte e Palmira, Damasco e Tiro nel territorio dell'Impero Romano; l'altra via volgeva verso sud-ovest e costeggiava il porto meridionale del bacino del Tarim, toccando Shanshan (Loulan), Khotan e Yarkand, attraversava i monti del Pamir e giungeva a Bactra (Balkh), da quì partivano due percorsi, uno diretto verso l'India, l'altro verso il Mediterraneo. La principale merce cinese esportata — la seta — avrebbe dato il nome a queste vie commerciali. Gran parte della seta veniva usata dall'Impero Han per lo scambio di doni con gli Stati tributari e spesso erano questi ultimi a portarla sul mercato. Anche Roma cominciò a fare un largo consumo di seta sin dal I secolo a.C. La seta giungeva sotto forma di tessuti (lavorati nella stessa Cina o in Siria) o di filati. La Cina da parte sua importava soprattutto cavalli, pellicce, lana e giada (dall'Asia Centrale) o vetro (dall'Impero Bizantino). Poiché però le merci importate erano inferiori per quantità e valore a quelle esportate, la vendita dei prodotti cinesi determinò una rilevante accumulazione di oro, proveniente prima dal mondo ellenistico e poi da quello romano.

L'impero cinese e l'impero romano erano separati da fiumi e monti con, tra i loro territori, una zona dell'Asia centrale famosa per la sua pianura desertica dal clima arido. Partendo da Dun Huang e dirigendosi verso ovest fino a Costantinopoli lungo la via si vedono solo deserti e altopiani, il verde è molto scarso. La causa principale della sua grande aridità è imputabile alla presenza dell'altopiano del Pamir, che in Cina

[15] Cf. Innes Miller, *Roma e la Via delle spezie*, cit., pp. 120-121.

viene chiamato "il tetto del mondo". A causa di questo altopiano l'umidità che proviene dall'Oceano Pacifico, dal Mare Indiano e dal Mediterraneo Orientale non riesce a penetrare in questa zona e le piogge sono del tutto assenti, per tale motivo ivi non c'è una grande fertilità e anzi accanto al deserto si susseguono molti altopiani aridi. Nonostante le pessime condizioni climatiche di questa zona si stabilì presto una stretta relazione economico-commerciale tra paesi europei e asiatici. Di queste relazioni si parlò nel *Shi ji* («史记» *Memorie storiche generali della Cina*) di Si-ma Chien, uno storico di corte della dinastia Han, già citate in altri più antichi testi cinesi. In una tomba antica della dinastia Shang (ca. XVII-XI a.C.) dei due coniugi Wu Ting, nello Henan e precisamente ad An Yan (regione della Cina centrale) sono stati scoperti dei manufatti di giada dello Xinjiang (regione della Cina nord occidentale). Questo dimostra che esistevano commerci tra la Cina centrale e la zona dell'altopiano del Pamir e lo Xinjiang già nel XIII secolo a.C. Successivamente, nel IV secolo a.C. era stata inaugurata una via che dal Tun-Huang arrivava ad ovest del Monte Artai. Questo è stato dimostrato dalla scoperta di una tomba, la "PaziLike" n. 6, in cui vennero scoperti uno specchio di bronzo e manufatti di seta che provenivano dalla Cina centrale e sculture in legno e oggetti di uso domestico che provenivano dal Mar Nero. Ciò dimostra che era stata già aperta questa via commerciale che passava per il Mar Caspio, il Mar d'Azov e la sponda settentrionale del Mar Nero[16]. Chang Chi'en 张骞 (128 a.C.), personaggio storico vissuto durante la dinastia Han (206 a.C. – 220 d.C.), aveva inaugurato questa via che era stata appoggiata e protetta uffialmente dal governo. Nel *Shi ji* «史记» alla sezione "Da Wuan" si legge: "gli ambasciatori erano sempre numerosi indipendentemente dalle circostanze". L'appoggio ufficiale del governo cinese alla Via della Seta rese possibile l'incontro tra due lontane civiltà, l'Europa e l'Asia. La via si dirigeva verso occidente partendo dal Monte Tian Shan e dall'altopiano del Pamir che erano bagnati dai fiumi Syrdarija e Amurdarjia. Questa via proseguiva verso il Mar Caspio, il Mar d'Azov e la pianura del Mar Nero e arrivando ad est del Mare Mediterraneo toccava varie città fino ad arrivare a Costantinopoli. Di tale via parlano gli antichi libri storici cinesi che descrivevano sia la Via della Seta che i paesi che quella via toccava, come il Kashmir, l'India, l'Afghanistan, l'Iran, l'Iraq, i territori del Mar Caspio e del Mar d'Azov, Roma e Bisanzio. L'inaugurazione di questa via durante la dinastia Han rese possibile il collegamento tra l'Impero Romano e l'Impero Cinese ed attraverso questa via se ne crearono delle nuove. Al centro e ad est della Via della Seta si svilupparono quattro nuove vie commerciali alcune delle quali erano sul mare, altre avevano un percorso misto per terra e per mare, che si incrociavano quasi a formare una rete che collegava i traf-

[16] Cf. Chen Zhiqiang, *Last Days of Empire*, cit., p. 287.

fici commerciali tra oriente e occidente. Le vie portavano fino a Costantinopoli, Antiochia e Alessandria. Bisogna ricordare che il tratto via mare della Via della Seta era molto più frequentata di quella via terra. Il motivo di questa situazione secondo gli storici cinesi, era dovuto alle guerre che impedivano di percorrerla; inoltre a causa delle pessime condizioni climatiche i prezzi delle merci aumentavano considerevolmente, perciò i commercianti avevano paura di percorrere la via di terra. Tutto ciò fece sì che prodotti come il tè, la ceramica ecc. subissero forti limitazioni nel trasporto via terra poiché appunto era diventata di fatto una via poco accessibile. Le fonti cinesi confermano negli *Annali* degli Han anteriori *Hou-Han-Shu* «后汉书» (25-220 d.C.) scritti intorno al 445, riferendosi alle esportazioni che "essi commerciano per mare con *An Xi* (la Partia) e *T'ie-chu* (l'India), ricavando un profitto dieci volte superiore al valore della merce. Sono onesti nelle loro trattative e non praticano doppi prezzi". Gli *Annali* della dinastia Chin, che comprendono il periodo tra il 265 e il 419 d.C., scritti intorno al 600 e che riguardano il commercio d'importazione, osservano che «gli abitanti di *An Xi* e di *T'ie-chu* commerciano con loro (il popolo romano) per mare; il profitto che traggono è del cento per uno»[17]. Quando i cinesi parlavano del commercio per mare proveniente dalla Partia e dall'India, si riferivano alle due *vie* principali provenienti dalla Cina: quella che scendeva per l'Indo ed era diretta per mare ad Alessandria e quella che, girando attorno all'Arabia, andava a Petra passando per la Seleucia e il golfo Persico. In questo periodo si era scoperta la presenza di venti favorevoli che soffiavano sul Mare Indiano e sul Mar Rosso favorendo così le tecniche di navigazione.

Oggi sappiamo dalle ricerche archeologiche e da quelle storiche che nel mondo antico esistevano molte "vie della seta" via mare. Tra i punti di partenza dall'oriente erano incluse le antiche città cinesi di Chi'uan Zhou, Fu Zhou, Guang Zhou, Dongjinwan. I navigatori che percorrevano questa *via* si divisero in due gruppi. Un gruppo in particolare si spinse a sud giunse in Indonesia e poi si recò in occidente, passando per lo stretto di Malacca, la Tailandia, la Malesia ed entrando nel golfo del Bengala. Dopo avere navigato dalla Malacca alla penisola indiana c'erano due possibili percorsi: il primo consisteva nel raggiungere lo Srilanka per poi dirigersi ad est; il secondo seguiva la costa per arrivare al sud dell'India. I navigatori seguendo i venti e le correnti del Mare Indiano e Arabico si facevano trasportare fino al Mar Rosso toccando il Golfo di Aden e il Golfo Persico. I commercianti romani, conoscendo bene la zona, fecero una descrizione molto precisa dei luoghi che quella via toccava. Per esempio, hanno raccontato il percorso che collegava la Penisola Araba e, la Mecca fino ad importanti città commerciali. Un altro importante percorso toccava il fiume Nilo fino ad arrivare al porto di Alessandria. Sul

[17] Hou-Han-Shu 后汉书 88, 28; Chin-Shu 秦书 97, 16.

Nilo c'erano i porti di molte città commerciali importanti quanto quelle del Mediterraneo. "Le strade sono fatte dagli uomini", non è solo un antico detto cinese, perchè migliaia di anni fa innumerevoli commercianti, religiosi e viaggiatori camminarono lungo le antiche strade senza paura delle dificoltà, creando i collegamenti tra due grandi imperi. Gli antichi viaggiatori non si posero interrogativi sui pericoli da affrontare e non sono paragonabili agli avventurieri di oggi. Lungo la via non si incontravano solo problemi climatici, come la forte aridità o tempeste di neve, ma anche animali feroci, gruppi di briganti che rendevano il viaggio pericoloso. Inoltre, pur viaggiando a cavallo, con un cammello oppure con altri mezzi, ci volevano molti anni per raggiungere la destinazione finale, l'Impero Romano.

Nelle memorie storiche cinesi, *Shi Ji* «史记», è chiaramente scritto: «Quando si va in occidente si impiegano 8-9 anni per arrivare nei posti più lontani; per recarsi in posti più vicini e ritornare in patria ci vogliono alcuni anni». Gli autori bizantini dicevano che per arrivare nel "Paese della Seta" ci volevano almeno quattro anni. Secondo gli autori della dinastia Ming (1368-1644 d.C.) gli ambasciatori bizantini impiegarono quattro anni per arrivare in Kashmir e solo dopo altri quattro anni arrivarono in Cina; era necessario attraversare sette grandi mari impiegando in tutto otto anni. L'elenco dei mari ea il seguente: il Mare di Malacca, il Mar Nero, il Mar d'Azov, il Mar Caspio; gli altri tre "mari" in realtà erano il lago di Baghrash, il lago Issyk-kul e il lago di Qing hai. Per esempio nel libro di Liang (502-557 d.C.) *Liang-shu* «梁书» si racconta del viaggio dell'ambsciatore Liu Xuan dello stato di Dong Wu verso l'Impero Romano d'Oriente. L'ambasciatore morì lungo il viaggio a causa di una malattia, come era capitato a circa 1/3 - 1/4 dei viaggiatori diretti a Bisanzio. Le storie delle dinastie cinesi fino al periodo dei T'ang compreso, sono particolarmente interessanti specialmente quelle degli Han anteriori e posteriori. Il valore informativo di queste storie e dei riferimenti in esse contenuti alla Partia (*An Xi*), alla Caldea (*T'ao-chih*), a Petra (*Li-Xuan*), a Bisanzio (*Da Qin*) e più tardi ai Persiani preislamici o Sassanidi, sta nel fatto che ci indicano una conoscenza considerevole tra i due imperi, attraverso il Gange, l'Indo, le vie di terra e il Mar Cinese meridionale e l'influenza esercitata sullo sviluppo dell'industria e dell'arte cinese da prodotti romani quali gli articoli di vetro, di bronzo e le terraglie; le anfore romane che giunsero in Cina ebbero influenza sulle forme e gli sviluppi della ceramica cinese. Questi ritrovamenti rappresentano documenti di particolare valore nel provare anche gli stretti contatti commerciali tra la Cina e l'Impero Romano.

Fu una fortuna all'inizio, per l'espansione del commercio romano nell'Estremo Oriente, che in quell'epoca la Cina fosse governata dalla dinastia degli Han, che conduceva una politica commerciale complementare a quella dell'Impero Romano. Questi due imperi, insieme con l'India

e la Persia, che fungevano anche da empori e da aree di transito, abbracciavano in sostanza tutto il mondo civile. Essi facevano fronte alle obbligazioni contratte nelle importazioni con la loro probità commerciale, la politica tollerante e i prodotti delle loro industrie, integrati, quando si rendeva necessario, con esportazioni di monete d'oro e d'argento.

4. *Numismatica bizantina rinvenuta in Cina: alcuni cenni*

I rapporti tra l'Impero Romano sia d'Oriente che d'Occidente e l'antico impero cinese sono stati sempre costanti nel tempo così come i vari generi di scambi commerciali e diplomatici. La prova più significativa dell'esistenza di questi rapporti è il ritrovamento in Cina di monete d'oro bizantine negli scavi archeologici, che attesta la vendita di prodotti occidentali a mercanti cinesi e dove le pattuizioni dei prodotti cinesi avvenivano sulla base del valore delle monete romane. Secondo uno studio del professore Xia Nai (夏鼐) già direttore dell'Istituto di ricerche archeologiche dell'Accademia delle Scienze Sociali Cinesi, tra le monete straniere ritrovate nel territorio cinese la maggior parte sono quelle d'argento di provenienza persiana e al secondo posto per numero quelle d'oro bizantine. Fino al 1993 sono state scoperte in Cina quaranta esemplari di monete d'oro dell'Impero Romano Orientale, che risalgono ad un periodo compreso tra l'inizio del V fino al VII secolo. Nel 1953 il gruppo archeologico ufficiale di Xi'an portò alla luce nel tumolo di *Zhangwan Duguluo* a Xianyang (città della Cina centrale), una moneta di epoca bizantina; l'anno seguente, nel 1954, Zhang Tiexian pubblicò un rapporto su di essa[18]. Originariamente Xia Nai portò avanti uno studio specifico su tale moneta e non appena diede alle stampe l'articolo con i risultati di quella ricerca, attirò immediatamente l'attenzione dei circoli internazionali di bizantinistica. Tale scritto oltre ad essere tradotto in lingua russa e pubblicato su *Vizantijskji Vremennik*[19], fu ampiamente citato poiché il ritrovamento di questa moneta venne considerato prova materiale importantissima testimoniante i rapporti anticamente intercorsi tra l'oriente e l'occidente. Consultando alcune delle più complete collezioni di antiche monete bizantine esistenti al mondo, si può concludere che questa

[18] Zhang Tiexian, *Tan quanguo chutu wenwu zhanlan zhong de beifang faxianpin* («谈全国出土文物展览中的北方发现品» *Riguardo agli oggetti scoperti nelle regioni del nord all'interno dell'esposizioni di reperti archeologici portati alla luce in tutta la Cina*), in *Wenwu cankao ziliao* («文物参考资料» *Materiali di riferimento di vestigia storiche*), 1954, vol. 10, p. 54.

[19] Xia Nai, *Xianyangdi zhangwuan Suimu chutu de dongluoma jing bi* («咸阳底张湾隋墓出土的东罗马金币» *La moneta dell'Impero Romano d'Oriente ritrovata nella tomba della dinastia Sui [581-618 d.C.] nella Xianyang*), in *Kaogu Xuebao* («考古学报» *Giornale di archeologia*), 1959, vol. 3, pp. 67-74; v. Anche in VV, XXI (1962), pp. 178-182.

moneta d'oro è un *solidus*[20] coniato nel VI secolo dalla Zecca di Costantinopoli.

a) *Cenni di iconografia*. Su entrambi i lati della moneta vi sono delle immagini: sul dritto è raffigurato a mezzo corpo l'imperatore bizantino Giustino II (565-578 d.C.). Sul capo porta un elmetto decorato con piume e una corona incastonata di gioielli; il petto è ricoperto da un pettorale e nella mano destra tiene un globo su cui si erge la dea della vittoria che incorona l'imperatore con una ghirlanda di fiori; a lato della spalla destra è raffigurato uno scudo del tipo di quelli utilizzati dalla cavalleria. Il viso dell'imperatore è adorno di una corta barba. Sul verso è rappresentata una figura femminile a corpo intero: porta sul capo un elmetto e indossa una lunga tunica a maniche corte, legata in vita che copre le ginocchia. È seduta e tiene uno scudo tra il suo braccio destro e la spalla; nella mano destra impugna una lancia e sul palmo della mano sinistra tiene un globo sormontato da una croce[21]. Nell'articolo di Xia Nai non troviamo alcun riferimento all'equipaggiamento e alle divise militari. Mentre su una faccia della moneta l'imperatore non solo è raffigurato con la corona e il pettorale, ma anche con uno scudo; sull'altra faccia sono raffigurati oltre ad una colonna, una mano che stringe una lunga lancia e un braccio dal quale pende ancora uno scudo. Questo genere di rappresentazione può essere fatta risalire agli albori del regno bizantino ed è più precisamente un genere che ritroviamo in prevalenza nelle monete d'oro databili tra il V e il VI secolo[22]. Esso si pone in stretta relazione sia con le frequenti guerre di allora dentro e fuori l'Impero Romano d'Oriente, sia con quel retroterra sociale in cui la classe dominante dava estrema importanza agli affari militari. Sulla base del materiale letterario e archeologico, gli studiosi fissano inizialmente il seguente punto: dagli albori del regno bizantino e più precisamente a partire da Costantino I che regnò dal 324 al 337, la forma basilare della corona imperiale consisteva in una fascia incastonata di pietre sormontata da una croce, sulla parte alta di questa fascia pendeva una pietra preziosa[23]. Questo tipo di corona è originario dell'antica Grecia e dell'Impero Ro-

---

[20] Cf. W. Wroth, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, I, London 1908, figg. 11, 1-2; A. R. Bellinger, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in Dumbarton Oak Collection and in the Whittemore Collection*, I, Washington 1966, figg. 49, 5-6; C. Morrison, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale* (491-1204), I, Paris 1970, figg. 45, 9-10; I. Tolstoj, *Vizantijskie Monety*, Amsterdam 1968, p. 415.

[21] Cit. in *Kaogu Xuebao* («考古学报» *Giornale di Archeologia*) III (1959), fig. 1, 1-4.

[22] Riguardo questo punto possiamo trovare ampie testimonianze nelle raccolte di antiche monete bizantine precedentemente citate; durante queste periodo molte monete d'oro, d'argento e di bronzo utilizzano lo stesso motivo decorativo.

[23] In tutte le monete d'oro Costantino I è raffigurato con questo tipo di corona; v. M. F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*, Cambridge 1985, figg. I, II, III.

mano e la sua struttura di base è rimasta immutata fino al XII secolo; in seguito si è gradualmente trasformata in una corona che ricopriva anche la sommità della testa e che nella fascia circolare risultava tempestata di pietre preziose. Nel X secolo, dalla pubblicazione del "libro sui riti e sulla giustizia" di Costantino VII, che regnò dal 945 al 959, si cominciano ad utilizzare stoffe colorate (rosse, bianche, blu, verdi ecc.) per creare corone a fascia che cingono la testa[24]; quella raffigurata sulla nostra moneta appartiene al tipo sopra descritto[25]. L'elmetto raffigurato nella moneta è dello stesso tipo di quello utilizzato dai militari bizantini: di forma allungata, fatto di stoffa o di pelle ricoperto da uno strato di metallo, privo di maschera protettiva, era utilizzato dagli ufficiali di alto rango durante le grandi cerimonie; così viene descritto nel *T'ang Shu – Fulin Zhuan* («唐书»): «portava piume come di uccello»[26]. L'immagine della nostra moneta d'oro rappresenta Giustino II in abbigliamento marziale con l'elmetto e la corona a fascia. L'articolo di Xia Nai dice solamente: " sul suo capo vi era una corona con pietre preziose e da entrambe le orecchie pendevano delle perle", descrizione che non è in grado di rappresentare l'immagine di un imperatore comandante assoluto dell'esercito, essendo proprio questa la caratteristica principale che contraddistingue un imperatore del nuovo regno bizantino. Secondo l'articolo di Xia Nai l'immagine femminile posta sul retro della medaglia, priva di ali, raffigurava la dea della vittoria; invece essa rappresentava *Anthousa*, simbolo della città di Costantinopoli. Nel IV secolo d.C. dopo che il cristianesimo divenne religione di stato, gli angeli cristiani ne hanno lentamente preso il posto. Se gli angeli erano considerati messaggeri mandati da Dio in mezzo agli uomini, la dea della vittoria invece, essendo portavoce del volere divino, rappresentava qualcosa di più intelligente e di più potente degli esseri umani, per questo in grado di sconfiggere i nemici. L'evoluzione teologica spinge gradualmente a trasformarla nello spirito protettore della città o dello stato[27]. Nel IV secolo Costantino I dopo avere eletto l'antica città di Bisanzio nuova capitale dell'Impero Romano, cercò minuziosamente un simbolo per essa. A causa dell'allora rapido sviluppo e della forte influenza del cristianesimo, venne scelta *Anthousa* per la sua aura mistica e religiosa. Costantino I promulgò un editto che decreteva *Anthousa* quale emblema della città di Costantinopoli e fino al V, VI secolo verrà assimilata alle rappresentazioni degli angeli, diventando sim-

---

[24] Const. Porphyr. *De caerim.*, I, XXXVII (Bonn).

[25] P. A. Drossoyianni, *A Pair of Byzantine Crowns*, in JÖB, (1982), pp. 529-538.

[26] *"Jiu T'ang Shu"* («旧唐书» *Libro dei tardo T'ang*), libro 198: *Xi Rong zhuan- Fu Ling zhuan* («西戎传——拂林传» *Annali di Xi Rong, annali di Fu Ling*) libro 148; *Xin T'ang Shu* («新唐书» *libro dei nuovi T'ang*), I, libro 221; *Xi Yu zhuan – Fu Ling zhuan* («西域传—拂林传» *Annali di Xi Yu, annali di Fu Ling*), II, libro 146.

[27] Cf. J. Daniélou, *The Angels and their Mission*, Amsterdam 1957, cap. 2.

bolo di prosperità, abbondanza e ricchezza[28]. Si utilizzò questa immagine per rappresentare Costantinopoli poiché questa era la città più ricca e più grande del Mediterraneo, centro economico e politico dell'Impero Romano d'Oriente e centro della Chiesa cristiana. Giustino II come primo atto fece imprimere l'immagine della dea sulle monete a mostrare la magnificenza dell'Impero Romano e la grandezza del suo imperatore. Secondo le descrizioni desunte dagli annali di storia bizantina, alcuni studiosi sono giunti alla conclusione che Giustino II utilizzò sulle monete d'oro questa figura in quanto identica a quella scolpita sul trono imperiale: egli voleva forse esprimere in questo modo la sua diversità rispetto ai suoi predecessori. Nel VI secolo Giovanni d'Efeso, nella sua *Storia della Chiesa* ci riferisce che Giustino II fece imprimere l'immagine simbolo della città di Costantinopoli sulle monete d'oro[29] e da allora gli studiosi di antiche monete bizantine continuano a credere che la figura femminile che Giustino II ha utilizzato non sia la dea della vittoria, ma il simbolo della città di Costantinopoli.

b) *Sulle iscrizioni.* Su entrambe le facce di questa moneta d'oro bizantina vi sono delle iscrizioni. Nel diritto della moneta l'iscrizione inizia dal lato destro della metà del corpo e praticamente si dipana per quasi tutta la circonferenza della moneta. L'iscrizione si può dividire in tre parti: DN, *Dominus Noster* (Signore Nostro); IUSTINUS, *Giustino*; PPAVI, *Perpetuus Augustus* (lunga vita all'imperatore). All'inizio del regno di Costantino I è stato riscontrato dopo il nome dell'imperatore sul *recto* della moneta d'oro l'iscrizione PERPET (*Perpetuus*) "che dura per sempre"; infatti, nel V e VI secolo i bizantini solevano rivolgere all'imperatore frasi di buon auspicio. Durante il regno di Costantino I questo modo di cantare le lodi dell'imperatore era molto frequente e questa frase appare spesso incisa sulle monete e sui documenti ufficiali[30]. In base a quanto detto finora possiamo avanzare l'ipotesi che le due lettere PP dell'iscrizione di questa moneta d'oro significhino "lunga vita" e "per sempre". Per quanto riguarda il termine *Augustus*, titolo usato per l'imperatore, questo fu conservato sulle monete fino al X secolo, ma in certi documenti, come ad esempio editti o lettere da indirizzare a stranieri, lo si trova anche più tardi. Dopo che Carlo Magno ebbe ricevuto la corona imperiale e nell'812 fu di conseguenza riconosciuto a sua volta quale *basileus* da Michele I Rangabe, gli imperatori d'Oriente assunsero il titolo di "imperatore dei romani", una formula già qualche volta usata in precedenza.

---

[28] Riguardo all'origine del significato simbolico di *Anthousa* esistono due diverse tesi: la prima sostiene che *Anthousa* rappresenti la dea Atena del pantheon greco; la seconda che invece sia la trasposizione della dea romana Flora, dea dei fiori. Vedi. E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, München 1968, p. 93, nota 5.

[29] W. Smith, *History of Church*, III, Oxford 1860, cap. 14.

[30] E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, I, London 1923, pp. 237-241.

I bizantini si riservarono questo titolo, dando così rilievo, specialmente di fronte all'occidente, alla supremazia dell'unico vero imperatore dei romani a Costantinopoli e sottolineando inoltre, con l'uso di questo simbolo, l'inalienabile natura del loro diritto di dominare il mondo come eredi dell'antico *Imperium Romanum*[31]. Il verso della medaglia reca un'altra iscrizione che si può dividere in due parti: VICTORI AAUCCCE in cui VICTORI AAUCCC significa *victoria Augustorum* (vittoria degli imperatori) mentre l'ultima lettera "E" significa 5 (numero corrispondente ad una specifica zecca che ha coniato quella moneta)[32]. Perchè è riportata la forma plurale *Augustorum*, invece che al singolare? Perché nella nuova circolazione delle monete d'oro si volevano commemorare gli imperatori antecedenti. Durante l'impero di Giustino II vennero promulgate riforme efficaci, l'impero era prospero e la moneta era stabile. Per questi motivi il suo impero godette di buona fama. Altri imperatori come Giustino I (518-527 d.C.) e Giustiniano I (527-565 d.C.), hanno usato l'accezione *Augustorum* al plurale sulle monete d'oro. A partire da Tiberio I (578-582 d.C.) questa consuetudine iniziò a cambiare. Le due lettere OB che compaiono nella parte più bassa della moneta significano OBRYZUM vale a dire "oro di alta qualità" o anche "oro massiccio". In base agli studi e alle osservazioni su questo tipo di monete fatte in tempi passati abbiamo scoperto che ogni moneta coniata direttamente nella zecca imperiale reca l'iscrizione OB mentre su quelle di argento o di bronzo non ve ne è traccia, indicando così in modo inequivocabile come questa sia una sigla usata specificamente per le monete d'oro. Nell'analizzare l'iscrizione AVCCC, il numero di lettere C utilizzate corrispondeva ad un eguale numero di imperatori, a cominciare da Anastasio I che regnò dal 491 fino al 418. A quel tempo il vecchio imperatore Zeno era appena morto e Anastasio si sposò con Ariadne, vedova del suo predecessore. Per celebrare il matrimonio e dimostrare di non aver dimenticato il precedente imperatore, Anastasio fece imprimere sulle nuove monete tre lettere C le quali volevano rappresentare se stesso, l'imperatrice e il suo predecessore Zeno. Durante il suo regno egli attuò numerose e positive riforme economiche che gli permisero di riempire le casse dello stato e a causa di ciò l'influenza sulle monete d'oro che egli coniò fu grandissima[33]. L'iscrizione come AVCCC, che egli fece incidere, venne comunque utilizzata anche dopo la sua morte; non solo le monete di Giustino I, ma anche quelle di Giustiniano I recano tutte le iscrizione VICTORIA AVCCC. Anche Costantino II si atterrà a questa tradizione e tutte le

[31] W. Ensslin, *Il governo e l'amministrazione dell'impero bizantino*, in *Storia Universale*, I, *Dalle origini alle conquiste dell'Islam*, cit., pp. 291-292.

[32] Tolstoj, *Vizantijskji Monety*, cit., p. 415.

[33] V. inoltre J. Bagnell Bury, *Byzantine East and Latin West*, I, London 1923, pp. 431-449.

monete d'oro coniate durante i suoi tredici anni di regno recheranno infatti la medesima iscrizione. Solo con l'ascesa al trono di Tiberio II l'iscrizione verrà cambiata in AACC[34].

In Cina, dopo la Liberazione del 1949, vennero scoperte più volte monete bizantine sulle quali gli studiosi cinesi hanno scritto numerosi resoconti. Quasi tutte le monete bizantine scoperte sono attualmente inserite nel *Catalogo delle monete d'oro bizantine*[35]. Solo una decina di monete d'oro bizantine scoperte in Cina sono ancora oggi in attesa di essere inserite in quella raccolta.

5. *Note conclusive*

Alla domanda se ci fossero relazioni giuridico-diplomatiche tra l'Impero Romano e la Cina antica, la risposta è assolutamente affermativa. Nel periodo che decorse dal II secolo a.C. al II d.C. ebbe luogo un commercio tra Roma e l'India via terra, estendendosi fino alla Cina. La via aperta attraversante l'Asia centrale, partiva dalla Cina e passava per il bacino del Tarim. Gli spostamenti dei cinesi verso occidente cominciarono quando nel 138 a.C. l'imperatore Wu della dinastia Han anteriore inviò una missione guidata da Chang Ch'ien alla ricerca dei Ta Yuehchih (la relazione di Chang Ch'ien sull'Asia occidentale dimostra che fu uno dei maggiori esploratori del mondo). Compito della missione era di unirli in un'alleanza difensiva contro i *Hsiung Nu*, gli Unni. Il fatto è ricordato negli *Annali* della dinastia Han anteriore e posteriore. L'esploratore Chang Ch'ien (张骞), che giunse a Bactra nel 128 a.C., fu il primo a fornire alla corte cinese informazioni sul regno dei Parti (An Xi) e sull'occidente con una relazione da lui presentata due anni dopo. Successivamente si ebbero tre documenti cinesi che hanno un'influenza diretta sulla storiografia di Roma in lingua cinese dell'inizio del III secolo d.C. Il primo documento, scritto intorno al 91 a.C. è lo *Shi Ji* («史记» *Memorie storiche generali della Cina*) di Si-ma Qian (司马迁136-85 a.C.), il primo storico cinese, contenente il rapporto di Chang Ch'ien. Il secondo documento sono gli Qian-han-shu («前汉书» *Annali degli Han occidentali o anteriori*) scritti intorno al 90 a.C. da Ban Gù, fratello di Ban Chao (班超) e gli Hou-han-shu («后汉书» *Annali degli Han orientali* o *posteriori*) scritti nel V secolo da Fan Yeh. A questi seguirono gli annali delle dinastie successive, in particolare quelli della Liu Sung, una dinastia meridionale regnante dal 386 al 556 d.C. Tutti fanno continui riferimenti al commercio fra la Cina e *Da Qin* (l'Impero Bizantino), come pure al commercio via terra diretto in Partia e da quì in avanti via mare. Al ritorno di Chang Ch'ien, nel 126 a.C. seguì una missione della corte imperiale ad

[34] Wroth, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, cit., p. 105.
[35] Ibid.

An xi e di rimando una del re della Partia che comprendeva un'offerta di "giocolieri dal *Li Xuan*"[36], cioè Reken o Petra. Con questo nome l'Impero Romano per la prima volta venne ricordato negli Annali della dinastia Han anteriore. Il riferimento delle *Shi Ji* («史记») a *Li Xuan* (犁轩 *Impero Romano*) venne ripetuto dallo *Qian han-shu* («前汉书» *Annali* degli Han anteriori), dove si affermava che ad ovest la Partia era "confinante con Li Xuan e T'iao-chih (Caldea). Si dice che da T'iao-chih si può arrivare per via d'acqua, andando verso ovest per un centinaio di giorni, nelle vicinanze del luogo dove tramonta il sole. Questo rapporto commerciale tra la Cina e la Partia venne rinnovato sotto gli Han posteriori da Ban Chao, che a quel tempo (95-98 d.C.) aveva esteso la frontiera cinese alle più lontane regioni dell'Eusino, della Meteodite e del Mar Caspio. Gli *Hou Han Shu* (*Annali* degli Han posteriori) presentavano la strada: «Dalla Partia si va verso occidente ad Ecbatana, da qui a Ctesifonte e quindi a sud, attraverso il fiume (Tigri), e di nuovo a sud-ovest verso il territorio di Yu-lo (Al-Hira, sul Lago Babilonese, al termine meridionale del canale Pallacopas), estrema frontiera della Partia; poi si viaggia per mare a sud e si raggiunge *Da Qin* (l'Impero Romano)». Verso la fine del I secolo un celebre generale di nome Ban-chao (班超) nel 73 d.C. venne inviato a conquistare il Turkestan cinese e ad impadronirsi delle strade che conducono a sud lungo la valle del Tarim; di qui egli inviò un ambasciatore per raccogliere informazioni sullo stato della Partia e del più lontano *Da Qin*. L'ambasciatore cinese Kan-Ying (甘英) ne riportò una relazione che deve essere stata interessantissima: «Nell'anno nono de Yung-Yan dell'imperatore Ho-ti della dinastia Han (97 d.C.) il generale Pan-Chao inviò Kan-Ying come ambasciatore a Roma (*Da Qin*)». Quando Kan-Ying giunse ad ovest della An Xi (Partia), i marinai della regione occidentale della Partia gli dissero: «il mare è vasto ed è grande e con il favore dei venti è possibile attraversarlo in tre mesi, ma se si incappa nella bonaccia possono occorrere anche due anni. È per questa ragione che coloro i quali si imbarcano prendono a bordo provviste per tre anni. Vi è qualcosa nel mare che fa rimpiangere ad un uomo la sua patria e molti vi hanno perduto la vita. Quando Kan-Ying udì ciò si arrestò...»[37]. Per questo motivo Kan-Ying non giunse nemmeno ad Alessandria. La venuta degli ambasciatori cinesi determinò il desiderio di stringere rapporti diplomatici con il *Da Qin* e con molte popolazioni che vivevano nei pressi del Mar Rosso (come gli abitanti di *MoHa* ovvero lo Yemen). Gli *Annali* degli Han attribuiscono all'imperatore della dinastia degli Antonini, Marco Aurelio (161-180 d.C.) l'invio di ambasciatori di Roma in Cina

[36] Si-Ma Qian, *Shi Ji* («史记» *Memorie storiche*), p. 123, in parte tradotto da Chavannes 1895-1905.

[37] *Gli Annali degli Han*, (Hou-han-shu), vol. 88, p. 45. Cf. M. P. Charlesworth, *Le vie commerciali dell'Impero Romano*, Milano 1940, pp. 126-128; Cf. Innes Miller, *Roma e la via delle spezie*, cit., p. 133.

nell'anno 166. La spedizione partì dall'Egitto e attraverso il Mar Indiano approdò a Ri-Nan Jun che era sotto i dominio della dinastia Han. Poi gli ambasciatori si incamminarono verso Nord e arrivarono a Loyang (la capitale della dinastia Han). In questo periodo ebbe inizio uno stretto rapporto tra i due grandi imperi, la Cina e Roma[38]. Attraverso l'Oceano Indiano meridionale, seguendo via mare la Via della Seta i primi ambasciatori romani giunsero in Cina e da allora le merci romane sarebbero arrivate nella Cina meridionale sempre più di frequente. Tra il 324 e il 337, sotto l'imperatore Costantino I, si organizzarono maestose cerimonie a cui parteciparono gli ambasciatori dell'India e della Cina[39]. Il racconto di tali eventi è stato confermato da un documento scritto molto tempo prima. Si tratta di uno dei primi documenti in cui si narra della partecipazione di un gruppo di asiatici ad una cerimonia tenutasi presso la corte bizantina. La scoperta della possibilità di contatti diretti con la Cina avvenne tuttavia in un'epoca in cui il commercio incominciava a languire, quando la Partia e il Medio Oriente stavano subendo profonde trasformazioni. Al riguardo il commercio transoceanico con la Cina avrebbe potuto dar vita ad un'intensa attività commerciale. Il commercio subì una forte flessione nel III secolo, per poi riprendersi e continuare su una scale diversa. La corte bizantina era famosa per il suo fasto; Giustiniano spedì un'ambasceria ad Aksum riconoscendone nuova importanza. Anche la reciproca compenetrazione delle due civiltà, la cinese e quella occidentale, non ebbe mai una seria possibilità di sviluppo e si può dire che fu destinata a morire presto. D'altro canto i rapporti via terra con l'Impero Romano Orientale continuarono per qualche tempo ed erano ancora regolarmente stabiliti sotto il regno di Giustiniano[40]. Da quel momento e fino all'inizio della dinastia T'ang (618-907 d.C.) si ha testimonianza di relazioni bilaterali per ben quattro volte. In particolare, le relazioni bilaterali tra la Cina e l'Impero Romano d'Oriente vissero un periodo aureo durante il regno della dinastia T'ang e gli scambi si sarebbero estesi fino ad influenzare anche l'ambito religioso. Nei due libri della dinastia T'ang («两唐书» *Liang T'ang shu*) sono registrate relazioni diplomatiche per ben sette volte. La prima citazione si riferisce all'anno 643 (in Cina corispondente all'anno del zheng-guan 17) quando l'imperatore Costante II mandò doni attraverso i suoi ambasciatori. Tra i regali c'erano vetro rosso e gioielli. L'imperatore Tai Zong (Li shi-ming) ringra-

[38] Cf. F. Hirth, *China and the Roman Orient*, Leipzig-Munchen-Shanghai-Hong Kong 1885, p. 42; Cf. D. D. Leslie, K. H. J. Gardiner, *The Roman Empire in Chinese Sources*, vol. XV, «Studi Orientali», Dipartimento di Studi Orientali, Università di Roma, Roma 1996.

[39] Tuttavia negli antichi annali dinastici cinesi non risulta una partecipazione di ambasciatori cinesi alla cerimonia di Costantino I. Forse si trattò piuttosto di un impostore, di un mercante che si finse ambasciatore per accedere alla Corte.

[40] Cf. Charlesworth, *Le vie commerciali dell'Impero Romano*, cit., p. 39; Innes Miller, *Roma e la via delle spezie*, cit., p. 219.

ziò con un decreto imperiale e ricambiò i doni[41]. Nell'anno 667 (secondo anno del periodo detto Qian Feng[42]) sappiamo che ambasciatori bizantini portarono in Cina prodotti farmaceutici e medicinali sconosciuti ai medici locali. Nell'anno 701 (Da zu Yuan-nian) nuovamente diplomatici bizantini vennero ricevuti alla corte cinese; alcuni mesi dopo dello stesso anno furono ricevuti dei monaci cristiani. Negli *Annali* dei T'ang è scritto che anche nel 747 (VI anno del Tian Bao) il generale Gao Xian Zhi a capo della fanteria e della cavalleria si dirigeva a fare la guerra nei territori dei barbari degli *Hsiung Nu* (gli antich Unni) che molte volte avevano minacciato i territori cinesi. Un anno dopo il generale ritornò in patria vittorioso. A quel tempo, l'impero Arabo e quello Romano d'Oriente avevano compreso la forza dell'impero dei T'ang e strinsero relazioni diplomatiche con la Cina per evitare possibili guerre. Dopo la dinastia Song (960-1279 d.C.) la Cina fu impegnata in rovinose battaglie, cosa che influenzò negativamente le relazioni tra i due Paesi. Dal secolo XI in avanti, per circa 500 anni, negli annali cinesi si ricordano otto incontri diplomatici con l'Impero Romano d'Oriente. Nel 1081 (quarto anno di Yuan Feng), nel mese di ottobre, l'imperatore bizantino Michele VII Ducas inviò un generale in Cina, il quale portò in dono all'imperatore cinese molti doni, quali cavalli pregiati, spade, perle. Secondo gli *Annali* dei Song, dieci anni dopo l'Impero Romano d'Oriente inviò per due volte i suoi ambasciatori in Cina. L'imperatore Zhe-Zong emanò un decreto in cui ordinava di regalare all'imperatore bizantino 200 confezioni di seta, bottiglie di oro bianco, vesti regali, cinture d'oro. Nel 1887 è stato scoperto un antico testo siriano del XIII secolo che tratta del viaggio di *Rabban Sauma*[43]. Si tratta di un musulmano che per ottenere il permesso di recarsi in occidente a visitare la Mecca, inventò di possedere un per-

---

[41] L'attività diplomatica di Tai'zong non si limitò ai Paesi confinanti. Il prestigio dell'Impero e la sua fama di grande potenza varcarono ogni confine, e Chang'an (capitale della dinastia T'ang), divenuta ormai una metropoli internazionale — senza dubbio la più popolosa e la più imponente città del mondo —, vide l'arrivo di missioni tributarie e di delegazioni provenienti da ogni parte dell'Asia. Tributi furono inviati dai Guligan, un popolo della Siberia centrale, e dai Kirghizi, un popolo caucasico stanziato ad est degli Urali. Nel 638 giunse il principe persiano Firuz, mandato dal padre Yazdegrad III, l'ultimo sovrano della dinastia sassanide, allo scopo di ottenere l'appoggio cinese contro gli Arabi che stavano minacciando la Persia. Tai'zong non intervenne, ma il principe Firuz rimase a Chang'an, dove avrebbe costituito una corte persiana in esilio; nel 677, egli avrebbe fatto un estremo tentativo di restaurazione della dinastia sassanide, ma, dopo il suo fallimento, sarebbe tornato definitivamente in Cina. Nel 643 Tai'zong ricevette inoltre un'ambasceria del re di Fulin (Siria), che si ritiene sia stata inviata dall'imperatore bizantino Costante II.

[42] Era usanza degli imperatori cinesi indicare gli anni di regno di ciascun imperatore con nomi specifici, per esempio " Qian Feng", "Zheng Guan", "Da Zu", "Kai Yuan" e "Tian Bao" ecc.

[43] Cf. P. G. Borbone, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo*, Torino 2000; Cf. Chen Zhiqiang, *Last Days of Empire*, cit., p. 297.

messo scritto dell'imperatore della dinastia Yuan (1279-1368 d.C.); con tale espediente riuscì a visitare vari stati occidentali. Egli era nato nella regione occidentale cinese dello Xin Jiang. Nel libro *Yan ding Tan Yü* («偃盯谈余») della dinastia Ming (1368-1644 d.C.) si descrive la venuta in Cina nell'anno 1342 di ambasciatori bizantini. In tale testo viene riferito che costoro portarono dal "paese dove tramonta il sole" un cavallo nero molto particolare, alto 9 piedi e con una coda lunga 7 piedi che toccava il terreno; si trattava dunque di un tipico cavallo bizantino. Negli *Annali* dei Ming, alla biografia n.7, è riportato che con l'avvento dei Ming giunse in Cina un commerciante bizantino di nome Nicola, che poi a causa della guerra non riusciva a rientrare in patria. L'imperatore Ming Tai Zu, avendolo saputo, nell'agosto del 1371, lo chiamò a corte e gli consegnò una lettera per il suo imperatore. Proprio nel 1371, dopo il rientro di Nicola in patria, l'imperatore Tai Zu inviò il segretario Pu-La a capo di una delegazione diplomatica che doveva visitare l'Impero Romano d'Oriente consegnando doni e una lettera ufficiale. Questa visita venne ricambiata dai bizantini. Fonti ufficiali storiche cinesi registrano così l'ultimo incontro diplomatico tra quei due imperi.

Dai fatti storici sopra riportati è evidente come le relazioni diplomatiche tra l'antico impero Cinese e l'Impero Romano siano state frequenti e risalenti a tempi molto antichi.

SUMMARY

This article is the fruit of Byzantine studies in China. The Chinese Society of Byzantine Studies has been in frequent contact with the International Society of Byzantinistics, and several times has received invitations and documentation via normal channels, thereby enabling it to follow at any moment the signs of new tendencies emerging in Byzantinistics world-wide.

Ancient Chinese annals include numerous documents referring to western countries. Among these documents, the one that has stimulated the most interest concerns the Eastern Roman Empire. The first and most complete Chinese document to refer to the Roman Empire is in the Annals of the Dynasty of the later Han (206 BC-AD 220) (Hu Han Shu). In this document, the Chinese call the Roman Empire "Da Qin." Now we know that between the historic beginnings of the Roman Republic in BC 509 and the reign of Augustus (27 BC-AD 14), several events, from the Roman Imperial era and into the period of the Eastern Roman Empire from AD 330, prepared for the beginnings of a variety of international commercial relations between the Mediterranean and the East, including China. In this, the Byzantine Empire functioned as a bridge in the exchange of mercantile goods and in cultural and juridico-diplomatic relations.

Shanghai Normal University — Li Jing
Law and Politics College
100 Guilin Rd, Shanghai 200234
P. R. of China

Tedros Abraha

Una nota sul *Kəbrä Nägäśt**

Il compositore dell'epopea nazionale nota come *Kəbrä Nägäśt*[1] si appella alla Bibbia per fondare la tesi che i monarchi della cosiddetta dinastia salomonide sarebbero "gli unti di Dio", che l'Etiopia sarebbe "la nuova terra di elezione" subentrata all'antico Israele, divenendo così il *Verus Israel*. Una disamina a tutto campo dei testi biblici impiegati nel *Kəbrä Nägäśt* e di come sono stati letti sarebbe foriera di molteplici benefici. Offrirebbe una visione esauriente di tutto l'impianto scritturistico maneggiato ad arte per costruire quell'architettura politica che ha fatto da scudo, se non semi-divinizzato i cosiddetti salomonidi[2]. Da una simile

---

* L'*editio princeps* dell'opera è di C. Bezold, *Kebra Nagast: die Herrlichkeit der Könige*: nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen von Carl Bezold; aus den Abhandlungen der K[öniglich]-Bayer[ischen] Akademie der Wiss[enschaften], Philosophisch-Philologische Klasse, XIII Band, München 1905 (d'ora in poi, Bezold). È stata ampiamente usata anche la versione inglese, E. W. Budge, *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I) being the "Book of the Glory of Kings" (Kebra Nagast)* a work which is alike the traditional history of the establishment of the religion of the Hebrews in Ethiopia, and the patent of sovereignty which is now universally accepted in Abyssinia as the symbol of the divine authority to rule which the Kings of Solomonic line claimed to have received through their descent from the house of David; translated from the Ethiopic by Sir E. A. Wallis Budge, Oxford University Press, London 1932.

[1] Il titolo è spesso reso con "Gloria dei Re" ma lo si potrebbe adeguatamente tradurre anche con "Dignità/Nobiltà dei Re". Il contenuto fondamentale del *Kəbrä Nägäśt* è un dogma politico, impugnato per secoli per imporre il potere, secondo il quale lo scettro regale spetta ai discendenti del figlio che la regina di Saba ha avuto dal re Salomone. Oltre a conferire un alone mistico ai regnanti, il valore dei concetti "stirpe di Israele", "unto di Dio", nella *mens ethiopica* sono stati un efficace deterrente contro ogni contestazione nei confronti di chiunque si è trovato a reclamare il trono in base a presunti genomi salomonici. Così è stato, dalla restaurazione del "casato israelita-salomonico" nel 1270 ca. con il re Yəkunno Amlak fino al rovesciamento violento del Näguś Ḫailä Śəllase I (1892-1975) nel 1974.

[2] È un retaggio di questa ideologia, la massima in lingua tigrina che dice: ወላዲ፡ አይከሰስ፡ ንጉሥ አይውቀስ፡ ሰማይ፡ አይሕረስ። "Non è lecito denunciare il genitore, né contestare il re, come non si può arare il cielo". È un linguaggio che riflette i contenuti del cap. 44 del *Kəbrä*

disquisizione probabilmente trarrebbe qualche vantaggio anche la storia della trasmissione delle versioni bibliche gəʿəz. Può mettere lo studioso sulla pista utile un esame attento dei dati dell'indice biblico di alcune delle edizioni di quest'opera. Meritano apprezzamento e gratitudine le fatiche, la dedizione e la professionalità degli editori e dei traduttori di questo testo, per vari aspetti, di non facile lettura[3]. Detto questo, bisogna riconoscere che il lavoro di scavo delle fonti (e non solo) del *Kəbrä Nägäśt* che non ha registrato grandi novità dopo la tesi dottorale di David Allen Hubbard[4] è tutt'altro che concluso. Ci sono diversi aspetti linguistici da affrontare. Sarebbe dunque opportuno riprendere il testo, per individuare appieno i fili della complessa trama e trarre le debite conclusioni. Non è invece opportuno continuare a vivere di rendita. Sono auspicabili ulteriori traduzioni con apparati esplicativi con i dovuti lumi che aiutano il lettore ad accedere al testo. Ripeto che insieme agli altri aspetti da coltivare, è importante far emergere tutto il materiale biblico usato direttamente e in maniera meno esplicita per rendere conto del ruolo dei testi biblici nell'elaborazione dell'ideologia salomonide.

La presente nota vuole richiamare l'attenzione a uno dei testimoni biblici, chiamati in causa dall'opera. Si tratta di una citazione dalla Lettera agli Ebrei che sembra aver messo in difficoltà i traduttori in lingue europee. Nell'edizione di Bezold, la citazione si colloca all'interno della sezione n. 95, una sezione introdotta da un titolo con una sintassi particolare: **ኀበ ፡ ኀብሩ ፡ ክብሩ ፡ ለንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ**. Sono leggermente più comprensibili le lezioni nell'apparato: **ኀበ ፡ ኃብረ ፡ ክብሩ ፡ ለንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ** e **ኀበ ፡ [illegible]ብሩ ፡ አበው ፡ ክብሩ ፡ ለንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ**. La terza lezione è già un'espansione, probabilmente intesa a spiegare le altre formule. I traduttori hanno fatto del loro meglio per rendere questo titolo, non alla lettera ma *ad sensum*. Bezold traduce: "woselbst sie sich übereinstimmend äussern über die Herrlichkeit des Königs von Äthiopien"[5]. I cinque termini del gəʿəz diventano dodici nel tedesco. Budge non traduce ma interpreta il titolo: "How the honourable estate of the King of Ethiopia was universally accepted"[6]. Il margine che separa la traduzione dall'originale è molto ampio. Forse sarebbe stato opportuno mettere una nota in calce per spiegare la scelta di allontanarsi così tanto dal testo gəʿəz. Colin

---

Nägäśt introdotto dal titolo: **ከመ ፡ ኢመፍትው ፡ ሐምዮ ፡ ንጉሥ** "che non si deve sparlare del re", Bezold, pp. 46-48.

[3] Sono encomiabili le iniziative come le poche pagine di Beylot che si occupano di alcune asperità testuali del *Kəbrä Nägäśt*, "Notes de Littérature Éthiopienne", *Semitica* 27 (1977), pp. 159-161.

[4] D. A. Hubbard, "The Literary Sources of the *Kebra Nagast*", St. Andrews 1954. Questo lavoro non è stato pubblicato ma è noto, ampiamente consultato e citato.

[5] Bezold, p. 101.

[6] Budge, p. 167.

rende il testo alla lettera: "Où l'on s'accorda sur la gloire du roi d'Éthiopie"[7]. L'ultimo lavoro sul *Kəbrä Nägäśt* in ordine di tempo è la traduzione di Raineri. La versione del titolo della nostra sezione combacia con quella di Colin: "Dove concordarono la gloria del re d'Etiopia"[8]. È difficile comprendere il senso di queste ultime due traduzioni. L'edizione di Mazzoni dice: "L'onorabile stato del Re d'Etiopia è accettato universalmente"[9]. Mazzoni si libera dallo scoglio **ኀበ** all'inizio della frase. Toglie quella preposizione che ha messo in crisi, comprensibilmente, le summenzionate traduzioni e mette come titolo una sintesi del paragrafo. Per il nostro titolo, una sintassi normale richiede una preposizione diversa da **ኀበ** (prep. di stato in luogo) che significa "dove". Il titolo dovrebbe essere: **ከመ ፡ ኀብሩ ፡ ክብሩ ፡ ለንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ** "che/come concordarono [sul]l'onore del re d'Etiopia". Il filologo, il traduttore non può esimersi dal dovere di rendere conto dell'uso anomalo di **ኀበ** che ricorre nei titoli delle sezioni: 11, 18, 26, 48-53, 58-60, 63, 64, 85-90, 92, 95, 97[10]. Non si pretende la soluzione ma la segnalazione della difficoltà, questa sì. Rispetto alle varianti, il titolo nel corpo dell'edizione di Bezold è quello che per la sua stringatezza e oscurità sintattica si potrebbe definire la *lectio difficilior*. È comprensibile quindi il disagio, soprattutto del primo traduttore, che lo ha indotto a ricorrere ad una perifrasi piuttosto che rendere alla lettera un periodo ellittico e grammaticalmente anomalo.

Ma il punto su cui questa breve nota vuole focalizzare è il seguente passo della medesima sezione: **አውሥኡ ፡ ወይቤልዎ ፡ ጳጳሳት ፡ ሠናየ ፡ ነበብከ ፡ ወርቱዕ ፡ ቃልከ ፡ ወጥዩቀ ፡ ፈከርከ ፡ ወተርጎምከ ፡ ለነ ። በከመ ፡ ይቤ ፡ ጳውሎስ ፡ አኮኑ ፡ ዘርአ ፡ አብርሃም ፡ አልዐለ ፡ ውእቱ ፡ ዘርአ ፡ ሴም ። ኵሎሙ ፡ ነገሥት ፡ ምድር ፡ እሙንቱ ፡ ወኅሩያኒሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ሰብአ ፡ ኢትዮጵያ**. La versione tedesca è: «Da antworteten die Patriarchen und sprachen zu ihm (Gregorius): "Du has schön gesprochen, deine Worte sind richtig, und hast (sie) uns genau erklärt und ausgelegt". Wie Paulus sagt: "Hat nicht der Same Abraham's jenen Samen Sem's emporgehoben?"[11]». Sono di eguale tenore, sia la traduzione francese di Colin[12] che quella italiana

[7] G. Colin, *La Gloire des Rois (Kebra Nagast). Épopée National de l'Éthiopie*, *Cahiers d'Orientalisme* 23, Genève 2002, p. 87.

[8] **ክብረ ፡ ነገሥት ።** *Kebra Nagast. La gloria dei Re. Salomone e la regina di Saba nell'epopea etiopica tra testo e pittura.* Traduzione dal testo etiopico (ge'ez) di Osvaldo Raineri, miniature di Yohannes Tesemma presentate da Renata Riva, Roma 2008, p. 118.

[9] L. Mazzoni (a cura di), *Kebra Nagast. La Bibbia Segreta dei Rastafari*, Pavona (Roma) 2007, p. 223.

[10] **ኀበ** ricorre in coppia con **በእንተ** nel n. 19. La stragrande maggioranza dei titoli inizia con **በእንተ**.

[11] Bezold, p. 102.

[12] Colin traduce: «Les évêques répondirent et dirent à (Grégoire): Tu as bien parlé, ta parole est droit et nous a fourni avec justesse explication et interprétation. Ainsi que dit

di Raineri[13]. La traduzione tedesca del periodo con la citazione paolina riflette una scansione testuale diversa da quella intesa dal gəʿəz. Il passo deve essere tradotto come segue: «I patriarchi risposero e dissero: "Hai parlato bene e la tua parola è giusta, e ci hai spiegato e interpretato con certezza". Come ha detto Paolo: "Non ha forse innalzato la stirpe di Abramo?", questa è la stirpe di Sem; sono tutti i regnanti della terra e gli eletti di Dio, la gente dell'Etiopia». **ውእቱ** è un pronome dimostrativo, in questo caso con funzione esplicativa, che rimanda al "seme di Abramo"[14].

Le differenze tra il testo e le traduzioni non sono accidentali. Nel testo di Ebrei il soggetto della proposizione è Cristo, e questo è il senso che conserva nel *Kəbrä Nägäśt*. Nelle traduzioni in lingue europee, il soggetto diventa la discendenza di Abramo che dà lustro a quella di Sem. A pensarci bene, in teoria, non occorrerebbe neanche una conoscenza straordinaria del gəʿəz per notare l'ossimoro latente nelle traduzioni in lingue europee. Forse si poteva riflettere sul nesso tra Sem (Gen 6,10) e la discendenza di Abramo. Nel libro della Genesi, Abramo entra discretamente in scena cinque capitoli dopo dopo Sem (Gen 11,26). Tra le due figure c'è di mezzo il diluvio universale.

Nella nota 6 della stessa pagina (p. 102), Bezold rinvia con un punto interrogativo a Rom 4,2, nell'originale: εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν "Poiché se Abraamo fosse stato giustificato per le opere, egli avrebbe un vanto; ma non davanti a Dio". La *versio antiqua* del gəʿəz di questo testo è: **ሶበሰኬ ፡ አብርሃም ፡ በምግባሩ ፡ ጸድቀ ፡ እምከኖ ፡ ምዝጋና ፡ አኮ ፡ ለመንገለ ፡ እግዚአብሔር** "Se Abramo fosse stato giustificato per il suo operato, gli sarebbe divenuto [motivo di] premio, ma non davanti a Dio". La citazione che il *Kəbrä Nägäśt* attribuisce a Paolo non ha nulla in comune con Rom 4,2, se non il nome proprio Abramo. Sia Colin che Raineri rimangono nell'alveo di Rom 4[15], mentre Budge rinuncia all'identificazione della citazione e ne offre una traduzione libera:

Paul: "La descendance d'Abraham n'a-t-elle pas élevé la descendance de Sem?". Tous sont des rois de la terre, mais les élus de Dieu sont les gens d'Éthiopie ...», p. 85.

[13] La versione di Mazzoni è: «I Vescovi risposero dicendo (a Gregorio): "Hai parlato molto bene e la tua parola è veritiera, e cosa esponi e interpreti per noi non è chiaro. Proprio come Paolo dice: "Non ha forse la stirpe di Abramo esaltato la stirpe di Sem ?". Ci sono tutti i Re della terra, ma i prescelti del Signore appartengono al popolo d'Etiopia», p. 224. Mazzoni rinuncia all'identificazione del rimando.

[14] A proposito di **ውእቱ**, Bezold, nella sua introduzione osserva: "Daß vereinzelt das Pronomen **ውእቱ** auch adjektivisch, bezw. demonstrativ gebraucht noch keinen eigenen Akkusativ bildet, wie in **ውእቱ ፡ ዘርአ ፡ ሴም** 130 a 14, dürfte, wenn die Stelle richtig gefaßt ist, gleichfalls als Archaismus zu erklären sein ...", p. XVII.

[15] Colin nella nota a piè di p. 85 dice: "peut-être *Romains* IV,18". Raineri, p. 119, annota Romani 4,18 (?).

«Even as Paul saith, "Hath not the seed of Abraham exalted the seed of Shem?"»[16].

La citazione *"non ha forse innalzato la stirpe di Abramo?"* è la *versio antiqua* di Eb 2,16b[17] che rende ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται. **አልዐለ** è un tentativo di traduzione letterale della forma ἐπιλαμβάνω. Il *textus receptus* di Eb 2,16b diventerà: **እስመ ፡ አኮ ፡ እመላእክት ፡ ዘነሥአ ፡ ለዘነሥአ ፡ ዘእንበለ ፡ ዳእሙ ፡ እምዘርአ ፡ አብርሃም ።** "Poiché non è dagli angeli che ha preso ciò che ha preso ma dal seme di Abramo". La mancata intercettazione del passo paolino da parte dei traduttori può essere giustificata se si concede che poterla fare presuppone familiarità con l'edizione di Täsfa Ṣəyon del 1548 o con quella del Walton del secolo successivo (1657).

La citazione della *versio antiqua* è trattata dal commentario di Giovanni Crisostomo sulla Lettera agli Ebrei[18].

Ci si può domandare quale sia stata la fonte della citazione del *Kəbrä Nägäśt*, se il testo di Ebrei o un commentario. È un interrogativo che sorge, tra l'altro, dai termini "spiegazione", "interpretazione", non riferiti alla citazione di Ebrei ma a ridosso di essa[19]. Sono domande che mantengono viva la discussione sulla data di nascita e sulla storia della trasmissione del *Kəbrä Nägäśt*[20]. La collocazione nel XIII secolo del codice BN éth. 94, apparentemente dettata da un criterio paleografico[21] è stata già giustamente respinta dagli studiosi che si sono occupati dell'opera[22].

Nel commento che accompagna il suo ipotetico rinvio, Bezold dice: "Der Sinn ist offenbar: ebenso wie Abraham wurden auch die Abessiner durch den Glauben gerechtfertigt". Questa chiave di lettura non sembra corrispondere al contesto della sezione, in quanto tutto il brano è una rivendicazione dell'elezione divina, sottratta da Dio a Israele per la sua

---

[16] Cf. Budge, p. 169.

[17] Tedros Abraha, *The Ethiopic Version of Hebrews*, ST 419, Città del Vaticano 2004, p. 114.

[18] Cf. CPG II, 440; PG 64, coll. 44-45.47; GCAL II, pp. 52-56; Liqe Gäbrä Krəstos (ed.), *Yoḥannəs Afäwärq, Dərsan* "Giovanni Crisostomo. Omelie", Addis Abäba 1923 (CE), p. 99.

[19] In Etiopia sono ben note le *Omelie di Giovanni Crisostomo sulla Lettera agli Ebrei*. Il testo gəʿəz è una traduzione dall'arabo effettuata nel 1523 dal monaco ʿƎnbaqom co-adiuvato da abba Mika'el Gəbṣawi, cf. C. Conti Rossini, "Sul metropolita Yĕšḥaq d'Etiopia (secolo XV-XVI)", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, serie 8, 1, 1946, p. 15. Per una sintesi recente sulla figura di ʿƎnbaqom e sulle sue opere, cf. W. Witakowski, *Encyclopaedia Aethiopica 3*, pp. 293-295.

[20] È risaputo che sulla datazione del *Kəbrä Nägäśt*, la ricerca è divisa tra quelli che sono propensi per il VII/VIII secolo e altri per il XIV. Tra i vari studi si può segnalare, I. Shahîd, "The Kebra Nagast in the Light of Recent Research", Mus 89 (1976), pp. 133-178.

[21] H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (Gheez et Amharique) de la Bibliothèque Nationale: manuscrits orientaux*, Paris 1877, p. 9.

[22] P. Marrassini, "*Kəbrä Nägäśt*", *Encyclopaedia Aethiopica* 3, p. 365.

mancata fede alla predicazione e ai miracoli [di Gesù Cristo], e assegnata all'Etiopia quale premio della sua venuta alla fede per l'annuncio di un solo discepolo, per di più un ordinario fedele[23]. Ciò che dunque sta a cuore all'ideologo del *Kəbrä Nägäśt* non è la "giustificazione"[24] ma la predilezione divina di Sem e dell'Etiopia.

C'è infine da segnalare un'omissione inspiegabile negli studi recenti, di un qualsiasi riferimento all'edizione bilingue, gə'əz-amarico del *Kəbrä Nägäśt*: **ክብረ ነገሥት ግእዝና ኣማርኛ የኢትዮጵያ ቋንቋዎች ጥናትና ምርምር ማእከል ኣዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ መስከረም 1994 የመፅሃፉ ተርጓሚ፣ ኣዘጋጅና ኣርታኢ ስርግው ገላው ።** "*Kəbrä Nägäst gə'əz e amarico*". Centro di studi e ricerche d'Etiopia, Università di Addis Abäba, mäskäräm (primo mese del calendario etiopico) 1994 (2001). Traduttore, editore e redattore del libro, Sərgəw Gälaw. A p. 12 di questo lavoro l'editore dichiara di aver adottato il testo di Bezold. Sərgəw suddivide i 117 capitoli in piccole unità numerate. Si tratta quindi di una edizione scansionata in versetti. Sərgəw mette come appendice (pp. 151-159), una traduzione in amarico di ciò che egli definisce "versione araba del *Kəbrä Nägäśt* tradotta in tedesco da Bezold".

Concludo con la presentazione e breve commento dell'edizione di Sərgəw Gälaw delle parti discusse in questa nota.

1) Il titolo della sezione n. 95: **ኀበ ኀብረ ክብሩ ለንጉሠ ኢትዮጵያ**, tradotta quasi *ad litteram* in amarico **የኢትዮጵያ ንጉስ ክብር እንደ ተባበረ** "come il re d'Etiopia ha partecipato all'onore"[25].

2) **አውሥኡ ወይቤልዎ ጳጳሳት ሠናየ ነበብከ ። ወርቱዕ ቃልከ ። ወጥዩቀ ፈከርከ ። ወተርጕምከ ለነ በከመ ይቤ ጳውሎስ አኮኑ ዘርዐ አብርሃም አልዐለ ውእቱ ዘርዐ ሴም ኵሎሙ ነገሥተ ምድር እሙንቱ ። ወኅሩያኒሁ ለእግዚአብሔር ሰብአ ኢትዮጵያ ።**

La traduzione amarica è: **ሊቃነ ጳጳሳትም መልሰው "መልካም ተናገርክ ። ቃልህም እውነት ነው ። አስረድተህም ተረጎምክ" ኣሉት ። "ጳውሎስ 'የአብርሃምን ዘር ከፍ ከፍ ኣደረገ' እንዳለው የምድር ነገስታት ሁሉ የሴም ዘርና የእግዚኣብሄርም ምርጦች ናቸው[26]" ።** «Risposero gli arcivescovi e gli dissero: "Hai parlato bene e veritiera è la tua parola. Hai interpretato convincendo". Come ha detto Paolo: "Ha esaltato il seme di Abramo"[27], i re della terra sono tutti

[23] Il testo qualifica il discepolo con l'epiteto: **መሃይምን** "fedele".

[24] Peraltro, la "giustificazione per la fede", cavallo di battaglia di Lutero e delle Chiese Evangeliche, in Etiopia non è mai stato un soggetto esplicito di discussioni teologiche.

[25] p. 106.

[26] p. 107.

[27] È da notare che Sərgəw, normalmente attento a provvedere i rimandi biblici, in questo caso non identifica la citazione paolina.

del seme di Sem e eletti di Dio». Sərgəw conferma di essere il redattore quando espunge l'Etiopia (destinataria dell'elezione)[28].

Nella sua introduzione generale (pp. 5-14), Sərgəw Gälaw non notifica il suo sistema di punteggiatura, diverso da quello del testo di Bezold che dichiara di aver adottato. Abbandonando i classici due punti tra una parola e l'altra, Sərgəw si discosta dalla prassi ortografica tradizionale. Facilitano una comprensione corretta del testo le sue cesure con i quattro punti. Questa nuova scansione del *Kəbrä Nägäśt* e la traduzione amarica, sono un contributo importante e rappresentano un progresso nella conoscenza dell'epopea salomonide.

Collegio Internazionale S. Lorenzo
GRA 65050
CP 18382
00163 Roma

Tedros Abraha

[28] Mi chiedo se la decisione di "universalizzare" l'elezione cambiando platealmente il testo non sia collegata e in sintonia con il desiderio di una rispettabile cerchia di intellettuali etiopici che da tempo sono cautamente impegnati in un progetto di "riscrivere" il *Kəbrä Nägäśt*. A molti non piace il racconto delle modalità con cui le tavole dell'Alleanza sono giunte ad Aksum. C'è chi vorrebbe sostituirla con una versione che coinvolge gli angeli come latori delle medesime.

Ugo Zanetti

La prière, épouse du moine? Du Patéricon éthiopien ...

Dans *Désert et communion*, une introduction au monde des Pères du désert dont la profondeur n'a d'égale que l'humour[1], le regretté P. Louis Leloir mettait en parallèle une citation prise à la collection de Paul Evergetinos: «la prière est le miroir du moine» et celle du Patéricon éthiopien[2]: «la prière est l'épouse du moine», «avec laquelle — ajoutait-il à propos de cette dernière — il doit donc faire un seul être, il doit s'identifier, vis-à-vis de laquelle il ne peut se permettre aucune infidélité». Vu l'optique qu'il poursuivait dans ce livre-là, il ne s'était pas mis en peine d'en identifier la source.

Si l'on vérifie l'édition du Patéricon éthiopien, on trouve en effet: ጸሎት ፡ ብእሲቱ ፡ ለመነኮስ ። ou, en traduction latine, «Oratio uxor monachi»[3]; cet apophtegme de trois mots est identifié en note par le P. Arras: N 96, ce qui nous renvoie au n° 96 de la série des anonymes publiée par l'abbé Fr. Nau: Ἔλεγον οἱ γέροντες· ἔσοπτρόν ἐστι τοῦ μοναχοῦ ἡ εὐχή[4], texte que l'on retrouve à un mot près (un ὅτι remplace le point en haut) dans la collection systématique[5]. Les tables de dom Regnault signalent que ce

---

[1] Louis Leloir, OSB, *Désert et communion*. Témoignage des Pères du désert recueillis à partir des *Paterica* arméniens (= *Spiritualité orientale*, 26), Bégrolles-en-Mauges, [1978]: voir p. 168.

[2] Paul Evergetinos: cf. *CPG* 5569; pour le patéricon éthiopien, voir la note suivante. Par souci de précision, nous donnons la référence à la *CPG*, tout en ajoutant chaque fois les références aux éditions utilisées.

[3] Victor Arras, *Patericon Aethiopice*, (= *CSCO* 277, txt, et 278, trad., = *Aeth.* 53-54), Louvain, 1967: n° 333, texte p. 210, version p. 156 (= *CPG* 5598).

[4] Fr. Nau, *Histoires des solitaires égyptiens*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 12 (1907), p. 401, trad. franç. p. 411 (cf. aussi le n° 101 et la n. 12): *CPG* 5561. Dans le monde francophone, toutefois, les traductions de dom Lucien Regnault, *Les sentences des Pères du désert*, en 5 volumes, font autorité, en particulier pour avoir fixé une numérotation commode de ces pièces; on notera surtout le «Troisième recueil et tables, Solesmes, [1976]», la «Collection alphabétique» (Solesmes, 1981) et la «Série des anonymes» (Solesmes, 1985); l'apophtegme cité ici se trouve dans ce dernier volume au n° 1096, p. 44.

[5] Édition scientifique: Jean-Claude Guy, *Les Apophtegmes des Pères*, 3 (= *SC*, 498), Paris 2005: p. 202 (= coll. systématique XXI/12). Cf. aussi la traduction de dom Lucien Regnault, *Les chemins de Dieu au désert*. Collection systématique des apophtegmes, Solesmes, 1992: p. 344.

OCP 75 (2009) 459-461

même apophtegme revient ailleurs[6], et surtout l'analyse minutieuse de cette collection éthiopienne à laquelle s'est livré Mgr Sauget l'identifie comme pièce XXI, 12 (9) de la collection systématique, et renvoie au n° 11 de la collection arabe du ms. Strasbourg 4225, et au fol. 70r (6°) du Vatican arabe 77[7]. On sait que cette collection éthiopienne a été traduite à partir de l'arabe: le P. Arras l'avait déjà avancé, et Mgr Sauget l'a démontré en détail, en énucléant la série et en identifiant l'origine des diverses sections[8].

Sachant cela, il n'est pas difficile de se rendre compte que les deux textes cités par le P. Leloir, «la prière est le miroir du moine» et «la prière est l'épouse du moine», n'en font en réalité qu'un seul, par la vertu d'une faute de lecture en arabe qui a induit en erreur le traducteur éthiopien. En effet, le mot «miroir» se dit *mirâ* مرآة et «(la) femme» *mar'a* مرأة — deux mots qui, dans les manuscrits, s'écrivaient de manière identique! Le traducteur a dû avoir sous les yeux un texte comme (dans la graphie du manuscrit): الصلاه هي مرآة الراهب (comparable aux phrases d'Évagre qui ont dû servir de modèle à cet aphorisme[9]), laquelle pouvait se comprendre de l'une et l'autre façon, selon la manière dont on la vocalisait.

Grâce à la référence donnée par Mgr Sauget, il est facile d'en trouver une attestation, à l'intérieur d'une série d'apophtegmes empruntés à la collection anonyme, dans le ms. Strasbourg 4225 [= arabe 150][10]. On y lit en effet, à la p. 17 de la pagination arabe, transcription du f. 63v du ms.,

[6] Cf. *Les sentences des Pères du désert*, Troisième recueil et tables, p. 250 s: Paul Evergetinos, IV, 10,2, 17 et IV 14,2, 1 a (même texte que dans la collection systématique, avec le ὅτι); Budge, *The Book of Paradise* (collection syriaque de 'Enanisho': *CPG* 5577), série II, n° 191c (voir n. 8 ci-dessous).

[7] Joseph-Marie Sauget, *Un exemple typique des relations culturelles entre l'arabe-chrétien et l'éthiopien: un* Patericon *récemment publié*, dans *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10-15 aprile 1972)*, t. I = Accademia Nazionale dei Lincei, *Problemi attuali di scienza e di cultura*, Quad. N. 191, Rome, 1974, p. 321-388 [cf. *CPG* 5598, note d]: voir p. 376, au n° 333.

[8] Comme dit à la n. 6 ci-dessus, cet apophtegme se retrouve aussi dans la collection syriaque de 'Enanisho', et donc bien évidemment dans ses traductions arabes: cf. Joseph-Marie Sauget, *Une traduction arabe de la collection d'*Apophtegmata Patrum *de 'Enānišō'*. Étude du ms. Paris arabe 253 et des témoins parallèles (= *CSCO* 495, *Subs.* 78 [*CPG Suppl.* 5604]): p. 182 s., sous le n° 233, on trouve cinq apophtegmes dont le nôtre, qui sont attestés dans les mss Sinaï ar. 44, f. 93rv, Paris ar. 253, f. 175r, et Vatican ar. 77, f. 297v, mais pas dans le Sinai ar. 565.

[9] Cf. Irénée Hausherr, *Le «De Oratione» d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe*, dans OCP 5 (1939), p. 7-71. Voir par ex. les sentences 35 et 36, p. 29.

[10] *Homélies et légendes religieuses. Un florilège arabe chrétien du Xe s. (Ms. Strasbourg arabe 4225)*. Introduction et édition critique par Jean Mansour. Thèse présentée en vue du Doctorat du Troisième Cycle (Études Orientales), Université des sciences humaines de Strasbourg, Faculté des langues, littératures et civilisations étrangères, Institut d'Études arabes et islamiques, Strasbourg, juin 1972 [*CPG* 5604].

n° 11: «Les anciens ont dit que le miroir du moine, c'est la prière» ou, comme le note cette thèse: ١١. قالوا الشيوخ ان مرآة الراهب هي الصلاة Que l'ordre des mots y soit différent montre seulement que ce n'est pas ce manuscrit-là qui est à l'origine de la version éthiopienne citée plus haut.

On sait que le *Patericon Aethiopice* contient quelques belles erreurs dues à une mauvaise compréhension de l'original arabe[11]; en voici une de plus. Elle n'était sans doute pas absolument inévitable, puisque l'autre collection éthiopienne ne s'y est pas laissé prendre: ይቤሉ ፡ አእሩግ ፡ መጽሄቱ ፡ ለመነኮስ ፡ ጾም ፡ ወጸሎት ። («Dixerunt seniores: Speculum monachi ieiunium et oratio»)[12], ce qui, soit dit en passant, garde l'ordre des mots du Strasbourg arabe 4225 cité plus haut, tout en intercalant le mot «jeûne» entre «moine» et «prière».

Voilà donc une petite énigme résolue. C'est peut-être dommage pour ceux qui aiment relever les traits d'humour dans les textes spirituels ...

Monastère bénédictin B-5590 Chevetogne

Ugo Zanetti

---

[11] Sauget, *Un exemple typique* ... (cf. n. 7), p. 367 s, signale, au passage, deux erreurs comparables au n° 235 de ce *Patericon Aethiopice*: le mot *raḥl*, رحل «bagages», a été lu *rajl*, رجل «pied», et le mot *wasaṭ*, وسط qui signifie à la fois «intérieur» et «milieu», a été mal interprété, ce qui donne un sens assez surprenant à la phrase éthiopienne.

[12] Victor Arras, *Collectio monastica*, (= *CSCO* 238, txt, et 239, trad., = *Aeth.* 45-46 [*CPG* 5597]), Louvain, 1963: n° 37 / 26, texte p. 192, version p. 141.

Francesca Prometea Barone

Una versione copta dell'omelia *De Davide et Saule III* di Giovanni Crisostomo tràdita da un papiro del Museo Egizio di Torino (VIII Orlandi)*

Le tre omelie *De Davide et Saule* di Giovanni Crisostomo, pubblicate in PG 54, 675-708 (CPG 4412), costituiscono un ciclo di predicazioni sull'ira pronunciate nel 387 ad Antiochia[1]. Per quel che riguarda la storia del testo, sulla base di quanto sono venuta appurando nel corso del lavoro svolto in preparazione all'edizione critica di tali omelie, esse sono trasmesse per via diretta ed indiretta. Per via diretta, risultano tràdite complessivamente da 41 testimoni, dei quali 31 contengono la serie completa delle omelie, 5 ne tramandano due, mentre altri 3 una sola; 2 infine contengono soltanto brevissimi frammenti[2].

Per quel che riguarda la tradizione indiretta delle omelie *De Davide et Saule*, essa si articola nei seguenti tre grandi rami[3]:

— L'omelia pseudocrisostomica *Contra theatra* (CPG 4563), pubblicata in PG 56, 541-554. Si tratta di un testo composito, la cui prima parte riproduce, in modo decisamente fedele, la lunga digressione proemiale della *De Davide et Saule* III contro gli spettacoli, laddove la seconda par-

* In apertura del presente contributo desidero ringraziare il Prof. Tito Orlandi per l'attenzione e per la disponibilità con le quali ha seguito, negli anni in cui ho curato l'edizione critica delle omelie *De Davide et Saule*, questa parte del mio lavoro editoriale. Vorrei quindi esprimere la mia gratitudine a Sever J. Voicu, per le preziose indicazioni che, anche per questo lavoro, non mi ha mai fatto mancare. Infine, il mio grazie ad Anne Boud'hors, che ha riletto con me queste pagine.

[1] Sulle omelie *De Davide et Saule* rimando al mio *Per un'edizione critica delle omelie* De Davide et Saule *di Giovanni Crisostomo*, Augustinianum 45 (2005), pp. 231-258. Il testo critico di tali omelie è stato pubblicato nella *Series Graeca* del *Corpus Christianorum*. Cf. Johannis Chrysostomi, *De Davide et Saule homiliae tres*, quas edidit F. P. Barone [CCSG 70], Turnhout 2008.

[2] Sulla tradizione diretta delle omelie *De Davide et Saule* si veda il mio studio, *Per un'edizione critica*, cit., pp. 239-250.

[3] Sulla tradizione indiretta delle omelie *De Davide et Saule* si veda il mio studio, *Per un'edizione critica*, cit., pp. 250-253.

te, che vanta peraltro anche una tradizione indipendente, si incentra sulla figura di Abramo[4].

— Alcune *Eclogae* pseudocrisostomiche, composte nel X secolo da Teodoro Daphnopate, che contengono *excerpta* da tutte e tre le omelie *De Davide et Saule*[5]. In particolare, quelle che tramandano estratti dalla terza omelia della serie sono l'ecloga 9, *De non contemnenda Ecclesia Dei, et sanctis mysteriis* (PG 63, 623-632)[6], l'ecloga 18, *De odio et inimicitiis* (PG 63, 681-686)[7], l'ecloga 24 *De peccato et confessione* (PG 63, 731-744)[8], e l'ecloga 29, *De mansuetudine et malorum patientia et iniuriarum memoria* (PG 63, 777-788)[9]. Tra queste, soltanto l'ecloga 18 e l'ecloga 29 si sono rivelate significative per la storia del testo della *De Davide et Saule* III.

— Una versione nel dialetto copto saidico della *De Davide et Saule* III, tràdita dal papiro VIII Orlandi del Museo Egizio di Torino.

L'esame dei diversi rami in cui si articola la tradizione indiretta delle omelie *De Davide et Saule* si presenta di particolare importanza per la ricostruzione della loro storia del testo, già in ragione di un mero dato cronologico: la tradizione diretta che ci restituisce le omelie non risale mai, infatti, oltre il X secolo[10], presentandosi dunque sicuramente più tarda della versione copta (sulla quale, si veda di séguito), e con ogni probabilità più recente degli esemplari su cui, nello stesso X secolo, dovette fondarsi Teodoro per la compilazione delle *eclogae*. Avendo condotto in altra sede l'indagine sulla collezione delle *eclogae*, nel corso del

[4] Cf. J. A. de Aldama, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, Paris 1965, p. 160: "Πολλοὺς [vel πολλοῖς] οἶμαι τῶν πρώην — αὐτοῦ κόλπους μετὰ Ἰσαὰκ ἀναπαυσώμεθα ... χάριτι ... μεθ' οὗ. *Quod non sit accedendum ad theatra, quodque id plane adulteros reddere solet spectatores sitque dissensionum ac litium causa; et de Abrahamo.* PG 56, 541-554. Prima pars huius homiliae coincidit cum prima parte homiliae 3 *De Davide et Saule*: 56, 541-544, 5 a.i. = 54, 695-698. Secunda pars occurrit in manuscriptis tamquam homilia propria sub initiis: ὁ μακάριος Μωϋσῆς, ἀγαπητέ, ὁ τοῖς κατ' εὐσέβειαν... (col. 544, 3, a. i.): *BHG* 2353 (3, 61). Ἔθος ἀεὶ [vel ἐστὶ] τοῖς ζωγράφοις (col. 544, 47): *BHG* 2346 (360). Nota eodem modo desinere etiam homiliam quandam Theodori Studitae: *BHG* 2349t (3, 61)". Cf. inoltre Aldama, *Repertorium*, cit. p. 31 e p. 100.

[5] Le *Eclogae* sono una collezione di 48 omelie a carattere morale, composte a partire da stralci di omelie più antiche. Cf. S. Haidacher, *Studien über Chrysostomus-Eklogen*, in SBKAW Wien 144 (1902) 4, 1-70. Cf. ancora Aldama, *Repertorium*, pp. 20-22.

[6] Cf. Aldama, *Repertorium*, cit., pp. 115-116 ed Haidacher, *Studien*, cit., pp. 39-40.

[7] Cf. Aldama, *Repertorium*, cit., p. 35 ed Haidacher, *Studien*, cit., p. 48.

[8] Cf. Aldama, *Repertorium*, cit., pp. 46-47 ed Haidacher, *Studien*, cit., pp. 55-57.

[9] Cf. Aldama, *Repertorium*, cit., pp. 185-186 ed Haidacher, *Studien*, cit., pp. 62-63.

[10] Fatta eccezione per il il Sinaiticus Monē tēs Hag. Aikaterinēs, Nova Collectio MG 78, dell'VIII-IX secolo. Il codice è tuttavia privo di valore critico, data la brevità del frammento che tramanda.

presente contributo mi occuperò di esaminare la versione copta della terza omelia *De Davide et Saule*.

Quanto alla storia del testo, aggiungo soltanto che delle omelie crisostomiche qui in esame l'unica edizione critica condotta secondo i criteri della filologia contemporanea è quella che ho curato per il mio dottorato in "Filologia e cultura greco-latina" presso l'Università di Palermo, pubblicata nella *Series Graeca* del *Corpus Christianorum* (Brepols). Le omelie sono invece state pubblicate all'interno degli *Opera omnia* di Giovanni Crisostomo editi in età moderna, da Savile[11] e da Fronton du Duc[12] nel primo scorcio del '600, quindi dal Montfaucon[13] nel secolo successivo. Il *textus vulgatus*, ossia quello pubblicato nella *Patrologia Graeca*[14], costituisce una ristampa dell'edizione di Montfaucon.

Il papiro VIII del Museo Egizio di Torino

La versione copta della *De Davide et Saule* III si presenta come il testimone più antico delle omelie *De Davide et Saule*, giacché il Papiro VIII risale al VII-VIII secolo, mentre la traduzione, buona, attendibile a giudizio del prof. Orlandi, sarà stata compiuta già nel V secolo.

Il testo che il papiro tramanda è stato pubblicato, con traduzione in italiano d'epoca, nell'ultimo scorcio del XIX secolo da Francesco Rossi, nella sua monografia dedicata ai papiri copti del Museo Egizio di Torino[15]. La traduzione non segue sempre il dettato del testo copto: alcuni passaggi risultano omessi, mentre per altri luoghi, impervi, lacunosi o di difficile lettura, l'autore traduce piuttosto il corrispondente testo greco.

---

[11] Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ... τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὑρισκομένων Τόμος (1-8). Δι' ἐπιμελείας καὶ ἀναλωμάτων Ἑρρίκου τοῦ Σαβιλίου ἐκ παλαιῶν ἀντιγράφων ἐκδοθείς, Etonae 1612. Sull'edizione di Savile cf. il mio studio, *Sir Henry Savile editore delle omelie* De Davide et Saule *di Giovanni Crisostomo: i suoi esemplari, il suo testo*, Sacris Erudiri 46 (2007), pp. 89-109.

[12] *Sancti Patris nostri Ioannis Chrysostomi... Opera omnia nunc primum Graece et Latine coniunctim edita ... Fronto Ducaeus ... variantes lectiones ex mss. codd. erutas selegit ...* tom. 1-5, Lutetiae Parisiorum 1609-1616.

[13] *Sancti Patris nostri Ioannis Chrysostomi... Opera omnia quae exstant...* Opera et studio D. Bernardi de Montfaucon... tom. 1-13, Parisiis 1718-1738.

[14] PG, voll. 47-64, ed. J. -P. Migne, Parisiis 1857-1866.

[15] Cf. F. Rossi, *I Papiri Copti del Museo Egizio di Torino*, volume secondo, Torino 1892, fascicolo 2 (= *Trascrizione con traduzione italiana dal copto di due Omelie di S. Giovanni Crisostomo con alcuni capitoli dei Proverbi di Salomone e frammenti vari di due Esegesi sul giorno natalizio del N. S. Gesù Cristo*, Torino 1889, estratto dalle *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, Serie II, Tom. XL), pp. 38-47 (testo) e pp. 99-103 (traduzione). Cf., inoltre, T. Orlandi, *Les papyrus coptes du Musée Égyptien de Turin*, Mus 87 (1974), pp. 115-127. Sul papiro in questione, cf. pp. 123-124.

All'edizione di Rossi ho fatto ricorso per esaminare la versione copta e per confrontarla con l'originale greco. Non mi è stata possibile indagine autoptica.

Il Papiro VIII secondo la numerazione di Orlandi (VII nella numerazione ottocentesca di Amédée Peyron) consta di 45 fogli in cui il testo è scritto su una colonna di cm. 23 x 15 in maiuscola copta. Esso contiene le traduzioni copte di tre opere di Giovanni Crisostomo, e precisamente: ff. 1-14 *In Ioseph patriarcham*; ff. 15-25 *In Susannam*; ff. 26-39 *De Davide et Saule* homilia III. I fogli 40-45, di difficile lettura, sono a tutt'oggi inediti. Il papiro parrebbe indicare che la terza omelia della serie *De Davide et Saule* avesse anche una circolazione autonoma; cosa che non sorprende, se si considera la tradizione parallela da essa generata (mi riferisco all'omelia pseudocrisostomica *Contra theatra*).

La versione copta, nonostante le numerose lacune — non tutti i fogli del papiro si sono infatti conservati — interessa un'estesa porzione di testo, percorrendo la *De Davide et Saule* III per intero. Esaminerò, nel seguito di questo lavoro, ciascun frammento singolarmente, indicando le porzioni di testo greco tradotte e commentando le lezioni filologicamente significative per la *constitutio textus* delle nostre omelie. Il testo greco utilizzato nel presente contributo è quello che ho curato nel corso del mio dottorato. Giacché esso è stato pubblicato mentre il presente studio era già in bozze, il riferimento di volta in volta fornito è invece alla PG. Preciso, tuttavia, che il *textus vulgatus* delle omelie *De Davide et Saule* non dista in maniera significativa dal testo critico da me costituito, in ragione della relativa omogeneità che caratterizza la tradizione manoscritta superstite.

CONSPECTUS SIGLORUM ET ABBREVIATIONUM IN HOMILIAM TERTIAM DE DAVIDE ET SAULE

A	Athous Vatopedinus 320, saec. XIV
B	Berolinensis Phill. 1439, saec. XI
I	Athous Iviron 49 (Lambros 4169), saec. XI
K	Oxoniensis Holkham 41 (olim 67), saec. X-XI
N	Genuensis Gr. 11, saec. X
P	Athous Pantokratoros 1 (Lambros 1035), saec. XI
R	Parisinus Gr. 818, saec. XII
U	Marcianus Gr. 111, saec. XI in.
X	Oxoniensis New College 80, saec. X-XI
Z	Vaticanus Gr. 551, saec. X-XI
c	Oxoniensis Christ Church Gr. 4, saec. X-XI
r	Parisinus Gr. 765 (olim Regius 1975), saec. XII

v	Vaticanus Gr. 1920, saec. X
ecl[18]	*De odio et inimicitiis, ecloga* 18. PG 63, 681-686
ecl[29]	*De mansuetudine et malorum patientia et iniuriarum memoria, ecloga* 29. PG 63, 777-788

α	*consensus codicum* **BINPX**
γ	*consensus codicum* **KU**
δ	*consensus codicum* **RZ**
β	*consensus* γ δ
ε	*consensus codicum* **Ac**

Codices homiliam pseudochrysostomicam Contra theatra continentes

E	Marcianus Gr. app. II 026, saec. XI
$\mathbf{X_2}$	Oxoniensis New College 81, saec. X ex.
𝔐	Oxoniensis Auct. T. 1. 1, saec. XVI
d	Parisinus Gr. 801, saec XI

ψ	*consensus codicum* **E d 𝔐**
φ	*consensus codicum* $\mathbf{X_2}$ **E d 𝔐**

Editiones

Sav	Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου... τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὑρισκομένων... Δι' ἐπιμελείας καὶ ἀναλωμάτων Ἐρρίκου τοῦ Σαβιλίου... Etonae 1612, t. V, p. 89 sqq.
Front	Joannis Chrysostomi *Opera omnia... cura Frontonis Ducaei*, Parisiis 1631, t. II, pp. 1035 sqq.
Montf	Joannis Chrysostomi *Opera omnia quae extant... opera et studio D. Bernardi de Montfaucon*, Parisiis 1718-1738, t. IV p. 768 sqq. [= PG 54, 695-708].

SINOSSI

FRAMMENTO I (Rossi), pp. ⲚⲐ-Ⲝ. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 695, 48-53 χαλεπώτερον τὸ τραῦμα… τούτων περιβόλων. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 695, 55-696, 2 ἀναιδῶς καθάπερ κύνες … ἐντυχοῦσα γυνή.

Nel papiro risultano mancanti le pagine ⲜⲀ-ⲜⲂ. Il testo greco omesso è *De Davide et Saule* III, 696, 3-25 καὶ ὡς ἔτυχεν ἐσταλμένη… λογίων ἀκρόασις.

FRAMMENTO II (Rossi), pp. ϞΓ-ϞΔ. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 696, 25-31 καὶ Θεοῦ φόβος... καὶ δι' ὤτων. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 696, 33-41 τῶν τῆς μοιχείας ἐγκλημάτων... ἀκροᾶσθαι λογίων.

Recto, 10-11. Le parole ⲁⲗⲗⲁ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉϥⲙⲉϩ ⲛ̄ϣⲗⲟϥ ϩⲓ ⲟⲥⲉ corrispondono al greco ἀλλὰ πολλῆς γέμοντες αἰσχρότητος πολλῆς τῆς βλακείας (PG 54 696, 28-29), per quanto le relazioni sintattiche all'interno della frase risultino modificate. La traduzione copta legge infatti: "(...) allora in che modo coloro che siedono nel teatro, essi che non vedono né sentono nulla di utile in esso, *ma ogni cosa piena di vergogna e danno*...". Tuttavia, le parole ἀλλὰ πολλῆς γέμοντες αἰσχρότητος πολλῆς τῆς βλακείας sono tràdite soltanto per via indiretta, essendo invece omesse in tutti i codici della tradizione mss. superstite[16]. Per quanto non vi sia una ragione meccanica che spieghi l'omissione di questa porzione di testo nella tradizione diretta, e per quanto possa certo trattarsi di una interpolazione posteriore, nella mia edizione del testo ho deciso di accogliere tale lezione in ragione del consenso, in questo luogo, proprio della versione copta con gli altri testimoni indiretti. Il dato è particolamermente significativo per il fatto che, nel resto dell'omelia, la traduzione copta non mostra particolari contatti col testo pseudocrisostomico, e non si può dunque ipotizzare che fosse una traduzione dell'omelia *Contra theatra* piuttosto che della *De Davide et Saule* III. Mi è sembrato dunque ragionevole ipotizzare che questa proposizione appartenesse al testo genuino della *De Davide et Saule* III, che si sia conservata nella tradizione indiretta, perdendosi invece nell'archetipo della nostra *recensio*. Un'ipotesi del genere potrebbe suggerire una datazione dell'omelia pseudocrisostomica *Contra theatra* precedente al nostro archetipo.

Recto, 13-14: La traduzione copta tramanda ϩⲓⲧⲛ̄ (ⲛⲉⲩ)ⲃⲁⲗ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲙⲁⲁϫⲉ, "attraverso i loro occhi e i loro orecchi", è dunque verisimile che il traduttore copto leggesse, nel suo esemplare di riferimento, δι' ὀφθαλμῶν καὶ δι' ὤτων. La tradizione manoscritta si presenta però articolata in modo tale che soltanto il subarchetipo **ε** tramanda i due sintagmi secondo quest'ordine, laddove il resto della tradizione, diretta ed indiretta, legge δι' ὤτων καὶ δι' ὀφθαλμῶν (PG 54, 696, 30-31) [riproduco la nota di apparato: δι' ὀφθαλμῶν καὶ δι' ὤτων **ε** (τῶν ὀ. **c**): δι' ὤτων καὶ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν **ω** (τῶν om. **r**), δι' ὤτων καὶ δι' ὀφθαλμῶν **φ** (διὰ^2 om. **d**)]. Tuttavia, quando il Crisostomo utilizza i due termini in *iunctura*, o li pone in enumerazioni o ancora in accumulazioni, l'ordine in cui essi si susseguono è "occhi-orecchi", mai il contrario (eccezion fatta per un paio di attestazioni in omelie spurie). Per l'uso dei termini in *iunctura*,

---

[16] L'ecloga 18 e l'ecloga 29 non riprendono questa porzione di testo. La prima inizia infatti a PG 54, 698, 52 (ἀτελεστέροις ἐντρεφόμενος νόμοις), mentre l'altra a PG 54, 703, 32 (ἐκεῖνος εἰς συγγένειαν).

cf. innanzitutto la stessa *De Davide et Saule* III, 702, 53-54: πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν καὶ πρὸ τῶν ἀκοῶν. Quindi, cf. e.g. *De resurrectione mortuorum*, PG 50, 429, 11-15: Εἰ γὰρ τὰ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, καὶ ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, εὔδηλον ὅτι δι' ὀφθαλμῶν καὶ ὤτων χειραγωγηθεῖσα ἡ ψυχὴ τὸν ποιήσαντα αὐτὴν ἐπέγνω Θεόν. Per l'uso dei termini in enumerazioni, cf. e.g. *De resurrectione mortuorum*, PG 50, 429, 45-51: Οὐχὶ γῆν ἔλαβε καὶ ἔπλασε... καίτοι τί δυσκολώτερον, ἀπὸ γῆς ποιῆσαι σάρκας καὶ φλέβας καὶ δέρμα καὶ ὀστᾶ καὶ ἶνας καὶ νεῦρα καὶ ἀρτηρίας, καὶ τὰ ὀργανικά, καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματα, ὀφθαλμούς, ὦτα, ῥῖνας, πόδας καὶ χεῖρας, καὶ ἑκάστῳ τούτων καὶ ἰδίαν καὶ κοινὴν ἐνθεῖναι τὴν ἐνέργειαν, ἢ φθαρτὰ γενόμενα ἀθάνατα ἐργάσασθαι... Per le accumulazioni, cf. e.g. *In epistulam ad Philippenses* PG 62, 269, 38-270, 6: Πάντα γὰρ καὶ τὰ ἀπὸ πλεονεξίας, καὶ τὰ ἀπὸ θυμοῦ, καὶ τὰ ἄλλα κακὰ ἐκενώθη διὰ τοῦ πνεύματος· ἀνεῴχθησαν οἱ ὀφθαλμοί, ἀνεῴγη τὰ ὦτα, ἐλάλησεν εὔφημον φωνὴν ἡ γλῶσσα, ἔλαβεν ἰσχὺν ἡ ψυχή, ἔλαβε κάλλος καὶ ἄνθος τὸ σῶμα τοιοῦτον, οἷον εἰκὸς Υἱὸν Θεοῦ τεχθέντα κάλλος ἔχειν ἀπὸ τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος, οἵαν εἰκὸς δόξαν ἔχειν υἱὸν ἄρτι τεχθέντα βασιλεῖ, καὶ ἐν ἁλουργίδι τρεφόμενον. Sulla base di questi dati, ho scelto nel mio testo la lezione tràdita dal subarchetipo **ε** e dal papiro copto.

FRAMMENTO III (Rossi), pp. ⲝⲉ-ⲝⲋ. Il testo continua direttamente dal luogo in cui si interrompe il frammento precedente. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 696, 42-49 καὶ ἐκ παραδειγμάτων... βόρβορον ἐνέχεεν. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 696, 50-61 καὶ ἱματίων... ὀρχήστρας θεώμενος. Sono omesse le linee 696, 57-60 καίτοι... ἐνεργείας.

FRAMMENTO IV (Rossi), pp. ⲝⲍ-ⲝⲏ. Il testo continua direttamente dal luogo in cui si interrompe il frammento precedente. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 697, 2-7 ἔνθα τὰ φρικτά... ἀνατροπαὶ βίων. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 697, 8-16 ὅταν γάρ... περιβάλλεις ὀνείδεσιν.

FRAMMENTO V (Rossi), pp. ⲝⲑ-ⲟ. Il testo continua direttamente dal luogo in cui si interrompe il frammento precedente. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 697, 17-24 οὐδὲν ἔχων ἐγκαλέσαι... τῇ ψυχῇ ἔναυλον. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 697, 25-34 οὐδὲν μεθ' ἡδονῆς... θεάτροις διατριβάς.

FRAMMENTO VI (Rossi), pp. ⲟⲁ-ⲟⲃ. Il testo continua direttamente dal luogo in cui si interrompe il frammento precedente. Il *recto* comincia con un passo che non trova riscontro in nessuna delle tre omelie *De Davide et Saule*, e per il quale non ho individuato luoghi crisostomici avvicinabili:

ⲠⲈⲐⲈⲀⲦⲢⲞⲚ ⲄⲀⲢ
ⲠⲘⲀ Ⲛ̄ⲞⲨⲰϨ ⲠⲈ Ⲙ̄ⲠⲆⲒ
ⲀⲂⲞⲖⲞⲤ ⲠⲈⲢⲄⲀⲤⲦⲈⲢⲒⲞⲚ

ⲡⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ⲡⲙⲁ ⲛ̄
ϭⲱⲣ̄ϭ ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲥ

Il teatro infatti
è la dimora del diavolo,
è l'officina
dei demoni, il luogo
di caccia di satana

Il passo potrebbe costituire un'interpolazione — si noti il carattere di tirata moraleggiante — senza che però sia possibile escludere l'ipotesi che l'esemplare greco utilizzato per condurre la traduzione leggesse tali parole, cadute nel seguito della tradizione. Ciascuna delle immagini richiamate da quelle parole, del resto, appartiene anche alla produzione crisostomica. Per il rapporto fra gli spettacoli e Satana cf. e.g. *Ad illuminandos catecheses* 1-2, PG 49, 239, 47-49: πομπὴ δὲ σατανική ἐστι θέατρα καὶ ἱπποδρομίαι, καὶ πᾶσα ἁμαρτία καὶ παρατήρησις ἡμερῶν, καὶ κληδόνες καὶ σύμβολα. O ancora In illud, *Ego dominus deus feci lumen*, PG 56, 143, 7-9: Ὥστε εἰ βούλει θέατρον ἰδεῖν, καταλιπὼν ἐκεῖνο τὸ σατανικόν, ἐλθὲ ἐπὶ τοῦτο τὸ πνευματικόν. O *In Matthaeum*, PG 58, 490, 23-24: Σὺ δέ μοι σκόπει, ὅπως τὸ θέατρον ὅλον σατανικόν. Per il rapporto fra il teatro e le fiere cf. e.g *Adversus Iudaeos*, PG 48, 847, 16-19: Ἔνθα δὲ πόρνη ἕστηκεν, πορνεῖόν ἐστιν ὁ τόπος· μᾶλλον δὲ οὐχὶ πορνεῖον καὶ θέατρον μόνον ἐστὶν ἡ συναγωγή, ἀλλὰ καὶ σπήλαιον λῃστῶν, καὶ καταγώγιον θηρίων. Per il rapporto, infine, fra il teatro e i demoni cf. In illud, *Vidi dominum* (J. Dumortier, *Jean Chrysostome. Homélies sur Ozias*, SCh 277, Paris 1981), hom. 1, 2, 40-42: Πῶς οὖν τολμᾷς τῇ ἀγγελικῇ ταύτῃ δοξολογίᾳ τὰ τῶν δαιμόνων ἀναμιγνύειν παίγνια... E, poco più oltre, hom. 1, 4, 3-7: Διὰ τοῦτο παρεκάλεσα πολλάκις μηδένα τῶν ἐνταῦθα παραγινομένων καὶ τῆς θείας διδασκαλίας ἀπολαυόντων καὶ τῆς φρικτῆς καὶ μυστικῆς μετεχόντων θυσίας πρὸς ἐκεῖνα βαδίζειν τὰ θέατρα, καὶ τὰ θεῖα τοῖς δαιμονικοῖς ἀναμιγνύειν μυστήρια.

Il *recto* continua con un passaggio che corrisponde alle linee PG 54, 697, 35-38 οὐ γάρ ἐστι... ταύτης ἡδονῆς (il testo segue dunque direttamente dal luogo in cui si interrompe il frammento precedente), mentre le successive parole ὅταν διηνεκὴς ἐντεῦθεν ἡ ὀδύνη τίκτηται si presentano rielaborate in maniera enfatica (linee 14-18):

ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ̄ⲥ ⲉⲩⲛⲁⲧϭⲁⲓ̈ⲟⲛ
(ⲉⲩⲕⲟ)ⲗⲁⲥⲓⲥ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ
(ⲛ̄ⲟⲩ)ⲕⲱϩⲧ ⲛ̄ⲁⲧⲱϣⲙ̄
(ⲙ̄ⲛ̄) ⲛ̄ϩⲓⲥⲉ ⲛ̄ⲧⲅⲉ
(ϩⲉⲛⲛⲁ)

A causa della quale saremo condannati

a una punizione eterna
e ad un fuoco inestinguibile
e alle pene della Geenna.

Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 697, 39-46 καὶ ἐν ἡμέρᾳ... κοινωφελείας καί.

FRAMMENTO VII (Rossi), pp. ⲟⲅ-ⲟⲇ. Il testo continua direttamente dal luogo in cui si interrompe il frammento precedente. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 697, 48-59 τούς τε γὰρ νοσοῦντας... γράφεσθαι μέλλοντας. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 697, 59-698, 6 παρακαθίζειν αὐτοῖς... οἰκείας ἕκαστος.

Tra i frammenti VII e VIII mancano i fogli ⲟⲉ-ⲡ. Il testo tradotto riprende PG 54, 698, 56.

FRAMMENTO VIII (Rossi), pp. ⲡⲁ-ⲡⲃ. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 698, 56-699, 4 οὗτος δέ... ἀνεξικακίαν εἰπεῖν. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 699, 8-13 ὅμως τοῦτον ἡμεροῦσιν... τίνα συγγνώμην θηρία.

Verso, 6: ϩⲏⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉ- (PG 54, 699, 9). La versione copta sembra presupporre un esemplare che leggesse il comparativo di maggioranza dell'aggettivo ἥμερος. Per quel che riguarda la tradizione manoscritta, la gran parte dei codici (così come Migne) legge l'aggettivo ἐπιεικέστερος, mentre il subarchetipo **γ**, il codice **r** e l'ecloga 18 aggiungono a questo un secondo aggettivo ἡμερώτερος.

I dati sin qui esposti sono interpretabili secondo diverse ipotesi: è possibile infatti che il testo, all'origine, leggesse entrambi gli aggettivi, e che, nel corso della sua storia, uno di questi si sia perso nella gran parte della tradizione, l'altro invece nella versione copta (o già nell'esemplare che il traduttore copto ebbe a disposizione); è altresì possibile che la lezione genuina fosse invece ἡμερώτερος, e cioè quella tràdita oramai dalla sola versione copta, e che sia stata sostituita nella tradizione disponibile dall'aggettivo ἐπιεικέστερος. La lezione più antica sarebbe giunta ad alcuni codici non sappiamo per quali vie, ed essi l'avrebbero integrata accanto all'altra; è infine possibile che ἡμερώτερος sia interpolazione già antica, determinata forse dalla presenza di ἡμεροῦσιν poco prima, rimasta, oltre che nella versione copta, anche in una parte della tradizione diretta. Considerato l'apporto del papiro copto, testimone più antico fra quelli pervenuti, ho ritenuto opportuno accogliere nel testo ἡμερώτερος, considerando dunque originaria la lezione con due aggettivi. Si noti peraltro che in questo modo la struttura della frase risulta simmetrica, giacché ai due comparativi che qualificano la natura del leone prima dell'intervento umano, ne verrebbero a corrispondere due anche per indicare la condizione del leone successiva all'addomesticamento.

Tra il frammento VIII ed il frammento IX mancano i fogli ⲡⲅ-ⲡⲋ. Il testo greco riprende a PG 54, 699, 49.

FRAMMENTO IX (Rossi), pp. ⲡⲍ-ⲡⲏ. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 699, 49-700, 2 μαρτύριόν σοι... εἶτα φεισάμενος. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 700, 4-10 μυριάκις ἐσφάγη... εἵλετο κινδυνεύειν. Il frammento si presenta lacunoso e di difficile interpretazione, tanto che Rossi ne interrompe la traduzione a ϯⲙⲟⲩ (*verso*, 8). Tuttavia, mi pare che, con interventi localizzati, i periodi in questione diventino non soltanto dotati di senso, e dunque traducibili, ma anche rispondenti al dettato del testo greco. Per quel che riguarda le linee 7-10 (ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲧⲁ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ...) il testo trascritto da Rossi è il seguente: ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲧⲁ ⲡ(ⲁⲩ)/ⲗⲟⲥ ϫⲟⲟϥ ϫⲉ ϯⲙⲟⲩ ⲙ̄(ⲙⲏⲛⲉ)/ ⲟⲩⲛϭⲟⲙ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲛ̄ . . . / ⲉⲓ ⲇⲉ ϫⲟⲟϥ . ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ . . . A me pare verisimile che alla fine del 9 rigo, dove Rossi indica la mancanza di tre lettere, il papiro leggesse le lettere ⲇⲁⲩ che, unite alle lettere del rigo successivo ⲉⲓⲇ, darebbero il nome di Davide. La ⲉ seguente sarebbe così la marca dell'infinito retto da ⲟⲩⲛϭⲟⲙ, "è potere a, è possibile a" (ⲛ̄ . . . ⲉⲓⲇ ⲉϫⲟⲟϥ = ⲛ̄[ⲇⲁⲩ]ⲉⲓⲇ ⲉϫⲟⲟϥ). Dividendo dunque le lettere diversamente rispetto a Rossi, il testo che ne risulta — ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲧⲁ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ϫⲟⲟϥ ϫⲉ ϯⲙⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ ⲟⲩⲛϭⲟⲙ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲛ̄[ⲇⲁⲩ]ⲉⲓⲇ ⲉϫⲟⲟϥ — significherebbe: "e ciò che Paolo disse, che *muoio ogni giorno*, è possibile d'altra parte a [Dav]ide dirlo". Il testo greco corrispondente sembra così essere il καὶ ὅπερ ὁ παῦλος ἔλεγεν, ὅτι *Καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀποθνήσκω*, τοῦτο καὶ αὐτὸς ἔπασχε trádito dai codici **Z r**. Nel mio testo critico delle omelie *De Davide et Saule* ho scelto la lezione dei codici **Z r** proprio per via del consenso con la versione copta.

FRAMMENTO X (Rossi). Il frammento decimo non reca, nell'edizione di Rossi, alcuna indicazione di fogli. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 703, 58-62 Μὴ ἀναμένωμεν... ψιλὸν εἶναι. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 704, 11-17 οὕτως ὁ δαυῒδ... ἀλλ' ὠλόλυξε πικρόν.

FRAMMENTO XI (Rossi). Anche il frammento XI non reca, nell'edizione di Rossi, alcuna indicazione di fogli. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 705, 14-22 καὶ πάλιν... μὲν φυσήσῃς. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 705, 27-30 ἀνάπτεις ἐκείνου... ὅτι τὰ καὶ τά.

FRAMMENTO XII (Rossi), pp. ⲣⲕⲑ-ⲣⲗ. Il *recto* comincia con una lacuna di 6 o 7 linee. Il testo che segue corrisponde alle linee PG 54, 706, 27-30 οὐδὲ γὰρ εἶπεν... ἠμείψω μεγάλαις. Anche il *verso* comincia con una lacuna di 6 o 7 linee. Il testo successivo corrisponde alle linee PG 54, 706, 36-41, 60-61 εἰ γὰρ καὶ τὸ στόμα... καὶ ἐκπέμψει αὐτόν. Risultano omesse le linee 706, 41-60 καὶ ἑτέραν ... οὑτωσὶ λέγων. La versione copta, cioè, come del resto anche l'ecloga 29, omette il commento del Crisostomo al versetto biblico citato (1 *Sam.* 24, 19), per procedere direttamente con la citazione di 1 *Sam.* 24, 20.

FRAMMENTO XIII (Rossi), pp. ⲢⲖⲀ-ⲠⲖⲂ. Il testo continua direttamente dal luogo in cui si interrompe il frammento precedente. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 706, 61-707, 1 ἐν ὁδῷ ἀγαθῇ ... τὰς πόλεις ἁπάσας. Il *verso* corrisponde alle linee PG 54, 707, 5-12 τοῦτόν τε ἐπαινῶν... ἐξολοθρεύσῃς τὸ σπέρμα μου.

Tra il frammento XIII ed il frammento XIV mancano i fogli: ⲢⲖⲄ-ⲢⲘ. Il testo greco riprende a PG 54, 708, 50.

FRAMMENTO XIV (Rossi), p. ⲢⲘⲀ. Il *recto* corrisponde alle linee PG 54, 708, 50-58 φίλους ποιήσωμεν γνησίους... τῶν αἰώνων ἀμήν. Si concludono in questo modo tanto il testo greco quanto la versione copta.

Al termine di questa indagine sulla versione copta della terza omelia *De Davide et Saule*, mi pare sia possibile affermare che non tutti i frammenti rivelano lo stesso valore critico. In qualche caso, infatti, le *variae lectiones* attribuibili con ragionevole verisimiglianza all'antigrafo da cui lesse il traduttore copto, hanno gettato luce nel testo pervenuto per via diretta e nel suo rapporto con la tradizione indiretta: come si è visto, infatti, accade talvolta che la versione copta rifletta un testo più vicino a lezioni tràdite dalla *Contra theatra* e non più documentabili per via diretta (cf. e.g. Fr. II = PG 54, 696, 28-29, e relativo commento). In non poche occasioni, tuttavia, i problemi testuali che caratterizzano la tradizione delle omelie *De Davide et Saule* non risultano risolvibili attraverso il confronto con la lingua copta, lingua per certi aspetti troppo diversa dal greco.

Francesca Prometea Barone

Institut de recherche et
d'histoire des textes
Section Grecque
52, rue du Cardinale Lemoine
75005 Paris

Vincenzo Ruggieri

In merito alla Chios medievale

V'è oggi nella disciplina architettonica una maggiore consapevolezza dell'utilità di avvalersi di altri sussidi disciplinari per contestualizzare la comprensione di monumenti all'interno di una ben definita, circoscritta geografia umana. L'opera di P. Spagnesi relativa alla storia architettonica dell'isola di Chios, che qui presentiamo[1], mostra quanto importante e poi avvincente sia ampliare metodologicamente l'ambito disciplinare nell'analizzare il processo architettonico scanditosi su un territorio insulare. Un territorio, dunque, certamente limitato, ma di cui esistenza e caratteri si sono perpetrati non solo fino al termine della turcocrazia, ma che hanno necessariamente interagito col mondo circostante grazie al mare Mediterraneo. In tutta questa ricerca un opportuno presupposto è stata la funzione eccezionale esercitata dal traffico marittimo, un espediente redditizio non solo per l'economia (è famosa l'isola a causa del suo *mastix*, e non solo), ma anche per tutte quelle forme culturali interscambiabili fra la terraferma e l'isola, fra le culture marinare e l'isola.

All'Autore, professore di storia dell'architettura antica e medievale all'Università La Sapienza, va innanzitutto riconosciuto il merito d'aver lavorato sul campo all'interno di un progetto iniziato nel 1989 da C. Tiberi; agli aggiornamenti di dati registrati già in precedenza, Spagnesi aggiunge nuovi rilevamenti grafici e fotografici relativi a monumenti. Come il titolo dell'opera esplicita, si tratta della storia architettonica di un territorio che è stato fin dalle origini cristiane fondamentalmente bizantino (fino alla occupazione turca del 1566), pur avendo avuto una consistente presenza genovese per circa un secolo e mezzo. Il lettore, dunque, non trova, come di solito nei manuali di architettura bizantina, solamente edifici ecclesiastici (questi in realtà non molti e di natura spesso monastica), ma di tutte quelle forme architettoniche — l'A. direbbe "modi di antropizzazione dello spazio", concetto sul quale torneremo — necessarie alla vita politica, sociale e religiosa di una differenziata collettività. La chiusa del libro (p. 81) mi sembra degna di essere citata per intero: "Nell'ambito, quindi, di una civiltà come quella cristiana-ortodossa, affine ed insieme diversa dalla nostra, il tentativo altrimenti scontato di

[1] Piero Spagnesi, *Chios Medioevale. Storia architettonica di un'isola della Grecia Bizantina*, Ed. Università La Sapienza, Roma 2008, pp. 259 con 162 figg. e 5 tavole, € 25,00.

studiare un'isola a tutte le scale — in questo caso Chios, appunto di cultura e lingua greca — e ancora una volta a partire dagli aspetti concreti dell'architettura, vale come risultato della ricerca". Riconosco, in effetti, che l'avventurarsi in un'apertura "a tutte le scale" resta il merito fondamentale di quest'opera architettonica che, spero, possa avere una continuità non solo su Chios, ma su altri territori, forse anche insulari (ma non solo)[2] vicini o lontani. In effetti, come l'A. spesso sottolinea, la carenza di fonti e di documentazione precedente alla Maona genovese è rilevabile, come degna d'esser riconosciuto è lo sconvolgimento di molti abitati (e villaggi) alla fine dell'800 sì che un "cammino all'indietro" sulla sovrapposizione di strutture, pur se cauto, diventa spesso impossibile, se non a volte prettamente ipotetico[3].

Il libro si presenta con un'ottima veste tipografica, ricco di apparato grafico e fotografico a colori e in bianco e nero con tavole indicanti insediamenti e rete viaria. Dopo il testo italiano, sono aggiunti 8 documenti, dal crisobollo imperiale dell'aprile del 1259[4] fino ad una relazione inviata al cardinale Spada del 1695. Seguono la bibliografia[5] ed un considerevole sommario in inglese (pp. 125-148). Le sezioni centrali dell'opera sono tre: a) i paesaggi; b) gli insediamenti; c) le architetture. La sezione relativa al paesaggio racchiude un'iniziale, utile apertura sul paesaggio fisico, naturale introduzione al territorio sì da poter leggere, come nota giustamente L. Robert, una geografia umana[6]. Segue la sezione relativa ai quadri sto-

---

[2] Le premesse dedicate al "paesaggio fisico" (pp. 19-21) risultano applicabili, come ebbi a sottolineare, anche in altri territori dell'Asia Minore: per il golfo dorico, dirimpettaio dell'isola di Simi (Ruggieri, *OCP* 55 [1989] 75-100. 345-373); il golfo di Keramos, dirimpettaio di Kos (Id., *Il golfo di Keramos*, Soveria Mannelli 2003). Interessanti sono l'attenzione e l'analisi che Spagnesi dedica al paesaggio fisico al punto di delineare anche il quantitativo dei villaggi (e delle chiese) evidentemente più nutrito a sud rispetto alla zona centrale e a quella a settentrione (pp. 20s).

[3] Quanto di documentazione suggerirò in seguito riguarda solo un'iniziale apertura ad altri strumenti e altre piste di future indagini e forme di analisi nella stesura di una antropizzazione del territorio.

[4] La traduzione dell'atto imperiale è affidata a R. Fusco che, tuttavia, fa riferimento ai *Regesten* di Dölger del 1932; è più affidabile criticamente la revisione della voce diplomatica come appare nell'edizione stabilita da P. Wirth (München 1977, n° 1870, pp. 66-67).

[5] Probabilmente l'opera è andata in istampa senza una revisione finale, giacché la bibliografia è caratterizzata da molti errori (soprattutto nei titoli stranieri). Debbono completarsi delle mancanze in qualche titolo: Ahrweiler 1960 è pubblicato nel *BCH* 84, pp. 1-111; Argenti (perché Arghenti?) – Kyriakìdis 1946 ha bisogno nel titolo di τοῖς γεωγράφοις; Hofmann 1934 è pubblicato in *Orientalia Christiana* 34.1 ecc.

[6] Mi sembra più che opportuno fare ricorso alla ricca documentazione derivante dallo studio dei Portulani (solo citati a p. 54, n. 118) quando si intravedono le correnti, i venti e gli accessi all'isola relativi al fondamentale modo di vita che è il commercio (cf. l'uso eccezionale fattone da F. Hild nella *Tabula Imperii Byzantini* 8). Trattandosi inoltre di un'isola, è assolutamente imprescindibile rilevare il rapporto che si ha con la terraferma praticamente

riografici (spesso, come già accennato, privi di fonti documentarie) di lunghi silenzi nelle cronache bizantine o moderne catalogazioni di monumenti (queste sono in fase di avanzamento). L'A. si era richiamato alla classica scansione cronologica di età proto-bizantina, medio e tardo bizantina e post-bizantina supponendo, nel guardare a queste epoche, che esse siano "aspetti inscindibili di una mentalità sola, in qualche modo avviata al tempo della fine dell'Iconoclastia alla metà del IX secolo e proseguita molto oltre la caduta di Costantinopoli del 1453 e la scomparsa definitiva dell'impero d'Oriente" (p. 14). La scansione ritorna anche in questa sezione (p. 21), ma non credo si debba staccare Chios dall'ambiente circostante (il mare come confine imprescindibile, ma esso è anche la viabilità per eccellenza di modelli e forme, oltre che della ricchezza). In questo contesto, come in seguito a proposito dei villaggi (pp. 41ss), l'A. s'industria, con continua acribia, a stabilire delle persistenze di abitati dove possibile (questo grazie anche al paziente lavoro sul campo che lo ha portato a sperimentare la viabilità e la connessione fra le varie parti dell'isola[7]), constatando, tuttavia, una certa indeterminatezza

---

attaccata (e questo principio vale per qualsiasi forma di vita economica, sociale, culturale, artistica: basti pensare ai rapporti artistici, architettonici che Kos e Rodi avevano con la costa asiatica nel periodo paleocristiano e medievale). Inizialmente si possono consultare per il periodo medievale: W. Tomaschek, "Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter", *Sitzb. der k. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl.*, B 124, Wien 1891, 20-21 per Chios; per la Focea (posto ricco di insediamenti e costruzioni militari genovesi prima della Maona) e Smirne 25-9 (questo anche per le fonti arabe); è importante la lettura dello "scalo": H. Kohane, "Italo-byzantinische Etymologien. Scala", *Byz.-neugriechische Jahrbücher* 16 [1940] 58); P. Gautier Dalché, *Carte marine et portulan au XIIe siècle. Le "Liber de existencia riveriarum et forma maris nostri Mediterranei" (Pise, circa 1200)*, Coll. École Franç. de Rome 203, Roma 1995, 136-7 ("insula Scium habens ciuitatem") et passim; B. R. Motzo, *Il compasso da navigare. Opera italiana della metà del secolo XIII*, Cagliari 1947, 46-7; K. Kretschmer, *Die italienischen Portolane des Mittelalters*, (*Veröffentlichungen des Inst. für Meereskunde und des geogr. Instituts, B, 13*), Berlin 1909, s.v. Sio, Sancta Pomaria, Foia, Foia Uechia; A. Delatte, *Les Portulans Grecs*, Liège – Paris 1947, s.v. Χίος (molto ricco di dati topografici). Mi sembra opportuno ricordare, visto che non è stato considerato nella collezione di Ph. Argenti, il lungo ed interessantissimo testo (del 1521) di Pirî Reis, *Kitab-ı Bahriye*, Istanbul 1988, I, 357-371 (con una splendida ed interessante cartina a colori ricca di indicazioni topografiche: questa è meglio riprodotta in K. Özdemir, *Piri Reis*, Istanbul 1994); per la versione di questo testo in altri manoscritti, cf. Pirî Re'is Bahriye, *Das türkische Segelhandbuch für das mittelländische Meer vom Jahre 1521*, ed. P. Kahle, II, Berlin – Leipzig 1926, s.v. Sarebbe stato utile aggiungere questa fonte ottomana alla serie degli otto documenti (come avere anche la cartina di Pirî Re'is nell'apparato delle tavole).

[7] Il rinvenimento dei percorsi viari — quelli stabiliti dall'A. sono dovuti al suo personale impegno di lavoro — potrebbe essere arricchito dal ricorso ai viaggiatori del XVIII e XIX secolo; i tracciati ottomani riprendevano in gran parte quelli passati, soprattutto fra le alture. Segnalo, *en passant*, H. Perot (*En pays turc. L'Ile de Chio*, Paris 1903) che avviandosi a visitare i villaggi e i monumenti, si avvaleva della macchina fotografica. A parte la documentazione fotografica relativa all'architettura civile e militare (ricca quella relativa a Pyrghi), si veda la foto a p. 127 che riprende la chiesa degli Apostoli con una identica ango-

cronologica ed abitativa (pochi i centri sicuri ed in seguito attestati anche da Buondelmonti). Mi sembra realistico affermare, nel caso di Chios come altrove nell'impero — soprattutto dal VII secolo alla prima metà dell'XI — che il termine "villaggio" resta vago ed imprecisato in merito alla sua costituzione abitativa e politica[8]. Probabilmente sarebbe valsa la pena, in questa sezione come quella nel capitolo II sugli insediamenti, tentare una comparazione — relativa alle parcellazioni territoriali — con il cartulario del monastero di Lembos, presso Smirna[9]; i dati desumibili dal crisobollo del 1259, ove forse, è vero, vi sono concessioni nuove, ma anche, e più sicuramente rinnovo di antiche concessioni avute dal 1044 (1045?) e *ante* 1259, potrebbero dare un quadro almeno indiziario del modo in cui il territorio andava modellandosi (con *choria, topothesia, chôra*).

Al considerevole lavoro di Spagnesi dedicato ai centri abitati (oltre alla Chora, la città di Chios), un tema che percorre gran parte dell'opera, converrebbe aggiungere una domanda metodologica relativa alla storia architettonica intesa come sviluppo di antropizzazione dello spazio. Il lavoro di E. Malamut (vol. I, 173, 179) sulle isole dell'impero bizantino (Paris 1988 in 2 voll.) accenna, oltre al fatto che una certa ripresa di documentazione accade, anche a Chios, verso la fine del X e nell'XI sec., alla coesistenza di varie etnie oramai stabilitesi permanentemente sulle isole (Ph. Argenti 1970, *The Religious Minorities*) fra il X e XII secolo. Su questo dato di fatto, la storia architettonica dell'isola — a parte le chiese monastiche prettamente bizantine — deve considerare anche altre forme architettoniche relative a queste minoranze o tralasciarle? Nella ricca documentazione prodotta da Hofmann (1934) vi sono due caratteristiche degne di note: a) piccole chiese inglobate in poderi posti fuori della città (si danno direzioni e distanze), i cui padroni sono turchi; b) molte chiese sono "comuni"[10] (spesso a due navate e ciascuna comunità ne usava una),

---

lazione rinvenibile nella fig. 138 di Spagnesi. L'intervallo di un secolo fra le due foto fa risaltare la modalità del restauro avutosi.

[8] Si veda su questo scottante tema: A. Kazhdan, "Vita materiale e paesaggio rurale", in *La civiltà bizantina, oggetti e messaggio: fonti diplomatiche e società delle provincie*, a cura di André Guillou, Roma 1991, spec. 189-194; Id., "Il contadino", in *L'uomo bizantino*, a cura di G. Cavallo, Bari 2005, 75ss.; N. Svoronos, "La vita in villaggio", in *La civiltà bizantina. Oggetti e messaggio. Architettura ed ambiente di vita*, a cura di A. Guillou, Roma 1991, 277-318; per la dimensione "dinamica" del villaggio, A.E. Laiou, The Byzantine Village (5th-145th Century)", in *Les villages dans l'Empire Byzantin (IVe-XVe siècle)*, éd. par J. Lefort, C. Morrisson et J.-P. Sodini, Paris 2005, 31-54.

[9] Il testo in F. Miklosich - J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, IV, Vindobonae 1871, 1-289; sul tema anche D. Kyritsès et K. Smyrlis, "Les villages du littoral égéen de l'Asie Mineure au Moyen Âge", in *Les villages dans l'Empire Byzantin (IVe-XVe siècle)*, 437-451.

[10] Non riscontrata da Hofmann è la lettera di Paissio Ligarides scritta il 13 aprile del

ovviamente fuori della città principale. Una mappatura di queste installazioni ecclesiastiche (e le parcellazioni di terreno richiamano una procedura legale di XIII-XIV sec., come ha ben evidenziato l'A. nella ricostruzione della toponomastica relativa al crisobollo del 1259 [p. 43]) sarebbe certamente auspicabile in futuro, visto il carattere estremamente conservativo nella preservazione dei luoghi sacri con l'avvento della turcocrazia[11].

Nel capitolo sugli insediamenti (cap. II), una buona parte è relativa all'impero bizantino[12] con rinvenimenti di postazioni di vedetta (forse *klisurae*?; ottime le pagine sul sistema di sorveglianza costiera in epoca più tarda, pp. 69 ss[13]) nei secoli terribili subito dopo le incursioni arabe. Molto interessanti e più sostanziati sono i monumenti, i centri abitati e la viabilità dopo il X sec. La documentazione comincia a divenire più affidabile, e l'A. riesce felicemente a tracciare villaggi, monumenti, comunicazioni, nonché a inoltrarsi con competenza in quello che è il periodo più ricco, anche architettonicamente, dall'avvento dei Genovesi[14]

1654 a Leone Allacci (ambedue originari di Chios) relativa alla relazione fra ortodossi e latini: L. Pieralli, *OCP* 66 (2000) 417-8, tavv. 5-6.

[11] Quanto resta per me problematico, tuttavia, riguarda la sproporzione fra la percentuale di popolazione ortodossa molto alta e quella di gran lunga più bassa dei latini e degli stessi ottomani per tutti i secoli tardo-medievali (almeno dal XIV sec. in poi) e, ancora, la grande consistenza di edifici latini (soprattutto chiese) rispetto a quelli ortodossi (utile è: V. Cuinet, *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure*, I, Paris 1890, 406-429). V'è un tassello di documentazione mancante, pur se bisogna riconoscere, per questa data tarda, l'avvento degli ordini religiosi (i cui archivi restano delle miniere insospettabili di informazione non solo religiosa). Non spetta a me valutare la profonda immissione della cultura genovese in quella locale, ma mi sembra pregna di conseguenze la considerazione di L. Balletto: "L'impronta genovese nel mondo del passato, in cui la Superba operò, — scrive Geo Pistarino — 's'intrise nel sottofondo della società locale', influenzando profondamente la storia di Chio: nei modi di vita, nell'organizzazione economica, nelle forme degli insediamenti, nelle strutture dell'urbanistica e delle architetture, nella topografia dei centri abitati". ("Tra Genova e Chio nel tempo di Cristoforo Colombo", in *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, ed. D. Coulon, C. Otten-Froux, P. Pagès et D. Valérian, Paris 2004, 61.

[12] Inspiegabile è l'assenza di: J. Koder, *Aigaion Pelagos (die nördliche Ägäis)* unter Mitarbeit von P. Soustal und A. Koder, *Tabula Imperii Byzantini* 10, Wien 1998, 143-150 (Insel), 150-153 (Stadt) e tutti i *lemmata* topografici dell'isola; per la geografia fisica, il commercio, la viabilità, ecc, 67 ss. A questo si aggiunga la toponomastica ottomana: C. Mostras, *Dictionnaire Géographique de l'Empire Ottoman*, St. Pétersbourgh 1873, 100s.

[13] Puntuale l'analisi, con riferimento alla rotta, delle altitudini delle torri costiere poste a 400, 200, 50 e 10 m (con la fig. 152) che si ha alle pp. 72-75.

[14] Il trattato del Ninfeo del 1261 è un caposaldo diplomatico e storico della politica espansionistica di Genova non solo nell'Egeo, ma anche nel Mar Nero (a scapito di Venezia). Mi sembra, inoltre, di estrema importanza la concessione ai Genovesi, da parte dell'imperatore Michele VIII, dell'intera città di Smirna, del suo porto e delle sue strutture commerciali (testo critico in L. Pieralli, *La corrispondenza diplomatica dell'imperatore bizan-*

(eccezionale la documentazione tratta da C. Buondelmonti per una mappatura dei villaggi, pur se di molti non si conosce l'entità) alla turcocrazia. Quest'ultimo periodo è trattato con maestria (molto utile la descrizione ragionata dell'isola fatta da F. Lapezzolo), fino a toccare la crisi ottomana e la ripresa, anche architettonica da parte dei Chioti tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX sec., una ripresa architettonica avutasi ovunque lungo le coste occidentali dell'Asia Minore in questo periodo.

Il capitolo relativo alle architetture, il III, è dedicato alle chiese; credo che si trovi in esso una fra le migliori e più attente presentazioni dell'architettura bizantina relativa ad un nutrito gruppo di chiese d'età comnena e paleologa (iniziando dalla Nea Moni[15], la chiesa di S. Giorgio a Sykoùsis, la Panagia di Krina, i SS. Apostoli a Pyrghi. S. Giovanni a Keros, ed altre[16]). L'analisi fatta su come si innesta il ritmo architettonico partendo dalla base ottagonale resta fondamentale, come, credo, sia estremamente interessante riconoscere, come ha fatto l'A., anche una forma di autonomia culturale locale senza necessariamente appellarsi

tino con le potenze estere nel tredicesimo secolo (1204-1282), Città del Vaticano 2006, 129-147); di lì a poco i fratelli Zaccaria si stabiliscono in Focea. Cf. L. Balletto, "Les Génois à Phocée et à Chios du XIII[e] au XIV[e] siècle", in *Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges*, ed. M. Balard, É. Malamut, J.-M. Spieser, Paris 2005, 45-57; Id., "La colonisation orientale dans les "Annales" génoises de Giorgio Stella", in *Le partage du monde. Échanges et colonisation dans la Méditerranée Médiévale*, ed. M. Balard et A. Ducellier, Paris 1998, 35-48; concise ed essenziali le pagine di M. Balard, *La Méditerranée médiévale. Espaces, itinéraires, comptoirs*, Paris 2006, spec. 113-120. Mi piace ricordare un buon libro, con due foto ed una mappa del *kastron* nella città di Chios, ricco di informazioni, ma quasi sempre assente nella letteratura sull'isola: Ai. K. Sarou, *Τὸ κάστρον τῆς Χίου*. Atene 1916.

15 Su questa splendida chiesa si è omesso un saggio di E. Follieri ("Una perduta epigrafe della NEA MONH di Chio nella testimonianza di Alessandro Vasilopulo (a. 1627), in *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, hrsg. von P. Wirth, Heidelberg 1966, 184-195 ove sono citati il refettorio (*caenaculum*) dipinto e la cisterna (*cisternam pergrandem, cuius porticus octo sustinetur columnis*). L'aver un'iscrizione (non la precedente, ma un'altra e certamente antica) sulla trabeazione dell'esonartece recante un epigramma di Teodoro Studita (caratteristica riscontrabile anche nel Monastero di Grottaferrata e nella Grande Laura sull'Athos) forse indica l'uso del *typikon* studita nel monastero. Qualora questo fosse vero, si troverebbero anche delle spiegazioni ai vani occidentali posteriori della chiesa.

16 Non ho capito il motivo per cui l'A. non abbia dato nessuna fotografia degli interni delle chiese, visto che egli offre una splendida analisi della scansione del volume interno agli edifici. Credo si riferisca alla chiesa dei SS. Apostoli la descrizione che Hofmann offre in una sua lettera da Chios (19.XI.1931 a Michel d'Herbigny: Arch. Pontificio Ist. Orientale, corrispondenza): "Ich war in einer orthodoxen Kirche zu Pyrgi; dort sind alle Malercien über den hl. Petrus und Paulus u.s.w. Die Kreuzigung des hl. Petrus ist dargestellt. Ebenso finden sich drei Bilder der Päpste Leo's des Grossen, Klemens und (Silvester) [sia detto per inciso: questi tre erano ben conosciuti e venerati a Bisanzio]; bei diesen Fresken findet sich die Bezeichnung: ΠΑΠΑΣ ΡΩΜΗΣ. Die drei Päpste tragen die dreifache Tiara. Gegenüber sind zwei Patriarchen Alexandriens, Athanasios und (Kyrillos), jedoch ohne Kopfbedeckung dargestellt." Nella fig. 139 credo che la grafica non risponda alla *legenda* indicata nella didascalia (forse si è scambiato il verso destro col sinistro delle righe inclinate).

tout-cour all'influsso costantinopolitano in qualsiasi sviluppo architettonico.

L'opera, dunque, può a giusto titolo essere considerata una originale e nuova impresa nel leggere la storia architettonica di Chios che — qui la difficoltà della trattazione — ha avuto fin dall'inizio dell'impero bizantino non solo una grande importanza nel commercio fra il sud e la capitale, ma ha assunto anche la funzione di una "nuova Genova" (questo a dire nella politica commerciale e sociale) nel rapporto con l'Occidente in epoca medievale. L'innesto dei Genovesi per così lungo tempo, prima della turcocrazia, ha reso problematica ed interessante la coesistenza culturale fra i locali e i "Latini", e qui bisogna ricorrere in modo più sostanzioso agli archivi (anche degli ordini religiosi stabilitosi *in loco* i cui archivi centrali sono a Roma). Eccellente resta l'analisi sull'architettura chiesastica dell'XI e XII secolo; il periodo buio (VII-metà IX secolo) credo debba essere letto secondo le linee che la ricerca archeologica sulle coste occidentali dell'Asia Minore porta avanti (ad esempio Patara, Kydnai, Gemile, Kayaköyü, ecc. oltre all'architettura delle isole del Mar di Marmaris) dove lo scavo aiuta a capire il modo della continuità dei siti, pur nel loro restringimento. Mi preme sottolineare ancora il generoso tentativo da parte di P. Spagnesi di affrontare la disciplina architettonica facendo ricorso ad ausili propri ad altre discipline; questo metodo, lo ribadiamo, resta ancora totalmente estraneo a molti storici dell'architettura bizantina.

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Ruggieri

RECENSIONES

CUNNINGHAM, Mary B. and Elizabeth THEOKRITOFF, Eds., *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. xxvi + 321, UK£ 45.00 (hardback), UK£ 17.99 (paperback).

Against a common assumption that Orthodox theology is a bulwark of conservativism, the present work wants to show the unusual ferment in various areas of Orthodox theological endeavour. While Orthodox theology cannot be done without constant reference to the Fathers the work focuses on today's living tradition with the Fathers as horizon (p. xv). Since Eastern and Oriental Orthodox have remained close in theology and ethos (p. 3f.), the demarcation line runs rather between East and West. The schism of 1054 hardened with the Crusades, for Rome no longer recognised the local Churches (p. 4f.).

Discussing the sources of Orthodox theology *Theodore Stylianopoulos* describes scripture, tradition and Church as interlocking parts within a cohesive whole, the Church being the ground on which scripture and tradition emerge to constitute the supreme norm for Church life (p. 21). Scripture narrates the *megaleia tou theou* (Acts 2:11) from creation to Pentecost to disclose God's will and render a personal encounter with him possible (p. 22). To replace "scripture alone" with "tradition alone" or to pretend the Church can interpret the Bible as it pleases is to forget this interdependence. The Church's use of the Bible is regulated by the liturgy, for the events re-enacted in it are inculcated as normative. The rule of faith is grounded in the apostolic tradition and its interpretation of the Old Testament (p. 28). *Ephrem Lash* concurs that worship has retained both the sense of scripture as a God-inspired text (2 Tim 3:16) and the rule of faith that both Testaments form the one divine revelation (p. 35). The liturgical setting for the baptismal rite in the Great Church in an early 11th cent. *Euchologion* with its fifteen readings serves as an apt commentary for baptism and the readings (p. 42).

Given the mystery of unity in Trinity, *Boris Bobrinskoy* warns against making of the Father's initiatives in the Old Testament, of the Son's redemptive work and of the Spirit's giving life to the Church three separate epochs, for the three Persons are characterized precisely by their common action (p. 49f.). The apostolic Fathers shaped their trinitarian vision from their faith in Christ (p. 50). All worship is a celebration, at once ecclesial and personal, addressed to the Father, through Christ, in the Holy Spirit (p. 52). One may recite the Lord's Prayer only if moved by the Spirit, which is why, in the Divine liturgy, it is found after the eucharistic *epiclesis* (p. 54). Bobrinskoy considers the Augustinian and Thomist doctrines on the *filioque* incomplete rather than erroneous or heretic. 'Firstly, the notion of a double procession of the Holy Spirit from the Father and from the Son is less questionable in St Augustine than in the rationalist theological scheme that considers *first* the eternal generation of the Son without mentioning the Spirit, and then, *only in the second place*, the procession of the Holy Spirit'

(p. 56). The trinitarian names of Father and Son are in no way metaphorical, but iconic! Man is not an individual, but a trinitarian community (p. 59). As for the trinitarian being of the Church, Bobrinskoy cites the 35th Apostolic canon (usually referred to as the 34th) (p. 60).

Where Origen failed to distinguish between generation from the Father and creation by him, says *Elizabeth Theokritoff*, Athanasius drew a sharp line between God's essence, to which the generation of the Son belongs, and his will, which brings about creation (p. 64). If the world has no essential affinity with God, the point of contact between God and the world is not his *essence*, but his powers, or *energies*, which pervade the whole universe. Man the microcosm receives the divine inbreathing so that nothing in creation may be deprived of a share in communion with God. Ps-Dionysius turns the Neoplatonist scale of being into a structure of *theophany*, which allows each creature to reflect the divine glory in its own unique but analogous way. For Maximus the Confessor humans unfortunately failed to remain focused on God and heal the divisions within the created order. Maximus speaks of deification as 'being identical with God', but he makes it clear that this is an identity in every respect *apart from essence* (p. 67). This traditional distinction makes it possible to express the fullness of God's immanence without lapsing into pantheism. A distinction between divine *essence* (what God is in himself) and divine *energies* (God interacting with creatures) goes back through the Cappadocians and Athanasius to Clement of Alexandria and Philo, but only in the 14th century does it receive a systematic formulation. Palamas' main concern is not cosmology, but human experience of God. Long before 'eco-theology' J. Zizioulas projects the image of the human as priest of creation. If man is the necessary link between Creator and creation, one might ask what remains of divine immanence in the world. The *logoi*, or the 'words' as the intelligible principles of beings, the *raison d'être* of all created things concelebrate with the incarnate Word (*Logos*), answers Archimandrite Vasileios (p. 74).

Gen 1-3 is about ourselves, not about our ancestors, *Nonna Verna Harrison* affirms. Orthodox theologians use the terms nature, person and energies when speaking of God, but one may also use these terms for human beings. Energies stand here for the virtues (p. 81f.). Modifying Plato's model, the Cappadocians say that the soul and its faculties enjoy harmony when a person obeys God and not just conforms to reason (p. 82). Indeed, two non-rational faculties of the soul, desire and *thumos* (broader than anger), are integrated into the heart (p. 84). If desire and *thumos* gain the upperhand, we have the passions; when allied with God and reason they become virtues (p. 84). Arguing with Gregory of Nyssa from the divine image to social justice Harrison says that the God-given dominion to humans over the earth had best be understood as a royal task, in terms of priesthood (Gen 1:26), as K. Ware and J. Zizioulas assert (p. 86). While human creativity in the arts, sciences and practical government stem ultimately from the divine image in humans, it wreaks havoc if these 'garments' become autonomous (p. 87f.).

The theme of Christ and salvation is further articulated by *Peter Bouteneff* in terms of the total focus on Christ who unites all Orthodox (p. 93) and salvation as communion with God enabling humans to mediate between God and the universe (p. 94f.). The Fathers see Jesus as the eternally crucified one and thus as the foundation of all history (Rev 13:8) (p. 96). With Eusebius of Caesarea he is described as fulfilling the triple human vocation at which humans failed: *prophecy*, by proclaming truth, *priesthood*, by offering the world to God, and *kingship*, by exercising humble stewardship over the world (p. 96). Criticising Anselm's theory that Christ paid ransom to the Father, Bouteneff reiterates that there is no identifiable party to whom Christ paid ransom and quotes: 'He gave himself as ransom to death' (Rom 6:1-11) (p. 98). As for Chalcedon, it depends largely on whether the terms are properly defined (p. 100f.), which he himself transcribes as: 'Jesus' dying on the Cross is the *culmination* of his divine humanity (cf. Phil 2,8-11)' (p. 103). Maximus adds that the salvation Christ brought us consists in a five-fold healing of divisions which mar God's original plan, an integration humans failed to implement (p. 104).

As the last times broke in with Christ's first coming, *Hilarion Alfeyev* explains that they permeate all of Church life and we live in the time of the resurrection. While the Enlightenment tended to ignore eschatology, a reaction set in that affirmed all dogmas of faith are directly related to it; 20th century Orthodox theology started re-thinking eschatology along the lines of the Kingdom (p. 107). As A. Schmemann put it, we 'live in time by that which is beyond time' (p. 108). The liturgy '*already* raised people into the heavens, it is *already* "heaven on earth"'. Yet eschatology is an area of questions, not answers; and there co-exist two eschatologies, the personal and the universal. Alfeyev regrets misplaced accents in eschatology, since not Anti-Christ, but Christ is the protagonist, awaiting whom moreover should elicit the joyful hope of the Maranatha. The doctrine of the resurrection irks the rational mindset (p. 110). Yet the Last Judgment begins here on earth with feeding the hungry; according to Basil the Great, it will take place primarily in the conscience of each person and with the speed of lightning (p. 112f.). It is the victory of truth, the revelation of God's mercy and love, whereby, subjectively, the righteous and sinners will perceive divine love and the divine light differently; the love that uplifts the just torments sinners (p. 113). Hope to be saved from the torments of hell are nourished by Church prayers for the departed, as at Pentecost vespers (p. 115). While there is no excessive optimism about universal salvation, the apokatastasis condemned in the 6th century is not identical with that of Gregory of Nyssa and Isaac the Syrian (p. 117).

Matthew Steenberg sees the Church as intrinsically a place of encounter with God, that is to say, as a sacrament (p. 121). Judging by the fact that the creed is recited after the gifts are brought on the altar and immediately before the anaphora, to confess the Church as one, holy, catholic and apostolic is meant as a preparation for communion and not primarily as an affirmation of dogma (p. 122). Ecclesial structure is both an ordered form of authority, or service, and an ordered form of communion, which signifies a shift from the four marks to eucharistic communion (p. 123). The Church serves as the arena of transfigura-

tion, because the principal sacraments of the Church are characterised by their transformative power (p. 129), and not only the eucharist and confession. Talk of seven sacraments indicates they are means of transformative encounter in the ministry of Christ's body. "In this light, these seven can hold a certain pride of place, but they cannot be seen as categorically distinct from the extension of that encounter that fills many other dimensions of ecclesial existence", such as a well prepared homily or the sign of the cross (p. 130). G. Florovsky's 1933 article, "The Limits of the Church" expounds the tension between the canonical and the charismatic boundaries of the Church (p. 132). Says K. Ware: there are many different ways of being related to the one Church, and many different ways of being separated from it. And he adds: Church life may be impoverished by schism, which, however, cannot affect its essence (p. 133).

In icons, *Mariamna Fortounatto* and *Mary Cunningham* explain, figures always face the beholder to suggest spiritual communion, for the icon does not merely depict unseen holy things, but also invites us to enter into the transfigured world they represent. The prototype of all icons is the transfigured world; whatever the scene the deeper truth it reveals is timeless (p. 137). In iconoclasm the debate focused on Christ's image, and John Damascene justifies the veneration of icons on the basis of the incarnation (p. 139). "Light in an icon is not of the present age. It does not come from outside to give light in passing. An uncreated light that knows no evening is shed from within the icon itself, from the faces of the saints and transfigured creation" (Vasileios of Stavronikita, *Hymn of Entry*). The coordinates of Church art were established in discussing the light of Transfiguration and the deification (p. 142); after 843 the iconographic canon became increasingly formalised and the church building itself an icon of salvation history (p. 143). The icons on the screen together tell the story of salvation from Adam to the Last Judgment (p. 144).

John Chryssavgis' spiritual way from *theosis* to *ascesis* illustrates how saints help shape theological language (p. 150). Thus, eschatology is not as such about the last things, but our relation to them; 'Dying, yet behold we live' defines spirituality (p. 151). The desert elders' point on loss and dying is the best way to enjoy life in abundance. Silence brings home how interdependent we are, how interconnected the whole world is (p. 153). Tears are a symbol of joyful sorrow, the *sole* way of maturing spiritually (p. 154). God enters our heart through the broken window of fragility (p. 155). Silence informs us that we not dead, but alive, and imparts an apophatic touch to intimacy and love (p. 156). What qualifies an *abba* or *amma* is obedience, *hyp-akoe*, which suggests the art of listening. Far from repressing the will obedience stabilises it (p. 158). Elders sponsor their charges by assuming responsibility for them (Rm 15:1) (p. 159). Asceticism fosters refinement and moderation, not remorse or repression (p. 160). Fasting helps retrieve the objective worth of things (p. 161). Climacus prefers fallen mourners to those who never fell and never mourned (p. 161f.).

Given that Orthodoxy is patristic Christianity, *Augustine Casiday* comments on how Church Fathers shaped Orthodox theology (p. 167). A good example is Evagrius, for whom theology is prayer. We need not take Evagrius' work to be a

general theology of the desert, but may nonetheless see in him a unique way of sizing up the desert experience theologically (p. 172). Evagrius is generally known for his axiom, 'If you are a theologian, you will pray truly, and if you pray truly, you will be a theologian'. Casiday recalls his other axiom: 'Christianity is the teaching of our Saviour Jesus Christ, which consists of ascetic practice, natural contemplation and theology' (p. 173). The interraction between the legacies of Evagrius, Ps-Macarius and Diadochus has shaped the Jesus prayer (p. 174f.). Maximus' quip is memorable: "I love the Romans because we share the same faith, whereas I love the Greeks because we share the same language" (p. 178). Politics and culture also determine the ecclesiastical chessboard, and, by the time of iconoclasm, Rome and Constantinople start drifting apart mainly for political reasons (p. 178). Casiday gives examples, from Photius to Palamas of how tradition can become self-critical (pp. 179-183).

Reflecting on the neo-patristic revival *Andrew Louth* takes the term 'neo-patristic' to have been coined on the model of neo-kantianism or neo-thomism (p. 188), apparently as an antidote against pseudomorphism and the sophiology of Russian religious renaissance in the 1930s. G. Florovsky put the two ways of Psalm 1:6 on the title page of the Russian original of his *Ways of Russian Theology*, and dealt primarily with the bad way (p. 189). If the symbolic books are instances of pseudomorphosis (p. 189f.), the 18th century witnesssed one of the earliest patristic revivals with the Kollyvades, of whom two members, St Makarios of Corinth and St Nikodimos of the Holy Mountain, published many patristic texts, as in the *Philokalia* (p. 190). Païssy Velichkovsky translated the *Philokalia* (1782) as the *Dobrotolyubie* (1793), the glaring omission being the texts of Maximus and Palamas. If Russia can boast of such distinguished scholars as V.V. Bolotov, it is, as O. Clément says, that Russia at end of the 19th century possessed in its own language the best patristic library in Europe (p. 191). The patristic revival of the 20th century was primarily Catholic, but the seeds of this revival were sown in the 'colloquium' hosted by N. Berdyaev which brought together Catholics and Orthodox representatives (p. 192). M. Lot-Borodine, V. Lossky and G. Florovsky, were among the early representatives of the Orthodox patristic revival (p. 193); even then, Bulgakov's knowledge of the Fathers was impressive (p. 192). In spite of his championing the neo-patristic synthesis Florovsky was too involved in the ecumenical movement to develop it himself (p. 193f.). Many consider V. Lossky's *Mystical Theology of the Eastern Church* as a handbook of neo-patristic synthesis (p. 194), where mysticism relates to theology as experience to theory (p. 195). If Ps-Dionysius introduced from Neoplatonism the terms 'apophatic-kataphatic' into theology, Lossky was quick to point out that apophatic theology is no mere corrective to kataphatic theology, but the condition of its possibility (p. 196).

Michael Plekon recalls the outburst of religious creativity both on the eve of the Russian Revolution, and an analogous outburst in the Russian emigration (p. 203). Thanks to the American YMCA and the Church of England the first Orthodox theological school in Western Europe was set up in Paris (p. 204), with ecumenical exchanges with the Fellowship of St Alban and St Sergius. The

meeting of the émigrés with Western theologians gave rise to a 'return to the sources' of scriptures, liturgy and the writings of the Fathers. The most creative theologian of the renewal is S. Bulgakov, whose central intuition is the humanity of God (p. 204f.). There is a trinitarian interconnection for all his themes, reduced to their "root in the abyss of the Father's love, the sacrificial death of the Lamb of God from before the world's beginning and the continual descent of the Holy Spirit upon the Church, which is the Bride of the Lamb, and upon all of creation" (p. 205f.), whence the cosmic meaning of the incarnation and wisdom as God's presence in created and uncreated forms (p. 206). N. Afanasiev's major work, *The Church of the Holy Spirit*, depicts an early Church which treasured the dignity of each Christian as a priest, prophet and king through baptism. For all his emphasis on the local Church, Afanasiev never pitted it against the whole Church, for the local Church can be the body of Christ in time only if in full communion with the rest of the Churches (p. 207). Schmemann raised the liturgy to *theologia prima*, the very source of theology (p. 208).

The creative explosion of the 1960s in Greece is the reason why, according to *Athanasios N. Papathanasiou*, the period immediately preceding it has been insufficiently studied (p. 220). From O. Cullmann's *Christ and Time* (1946) to Savvas Agourides, many factors contributed to help rediscover that God's Kingdom is not just the final outcome of history but the very *raison d'être* of the entire creation (p. 221f.). P. Nellas propagated the view that man can be fully human only if 'christified' (p. 222). With the stress on eucharistic ecclesiology there has been a shift away from the Church as an institution which incidentally performs the sacraments (p. 224). Nicholas Cabasilas spoke of the Church as 'indicated' in the Eucharist; with him a shift is observable towards the Church that becomes what it is when it celebrates the Eucharist, on which all other aspects of the community depend (p. 224). Against Afanasiev and Meyendorff, Zizioulas argues that the Church realises itself only in the eucharistic assembly *under the bishop*, so that the existence of parishes must be viewed as a concession to the presbyters by the bishop (p. 225).

Interest in the latter half of the 20th century in the Trinity led theologians to draw implications from it for anthropology. *Aristotle Papanikolaou* comments: "Humans are truly persons when they image the loving, perichoretic communion of the persons of the Trinity" (p. 232). One may understand late 19th century and early 20th century Russian sophiologists as an attempt to correct the transcendental ego of German idealist philosophy by establishing a link to the Trinity (p. 232). Since Lossky was disinclined to Russian sophiology, probably any sophiological understanding of personhood was critically filtered into his own apophatic framework. Ch. Yannaras and J. Zizioulas were influenced by Lossky's theology of person. Both share the conviction that, at the core of Orthodox tradition, the Trinity implies an understanding of the human person in terms of *ecstasis* (freedom) and *hypostasis* (uniqueness) (p. 233). For Lossky, the incarnation reveals the *antinomic* God as simultaneously transcendent and immanent in creation, which renders theology necessarily apophatic (p. 233f.). By apophaticism he does not simply mean that one 'knows' God through the affirmations of

what God is not or that one can never make positive statements about God. Theology does not try to the resolve the antinomy, but to express it so as to lead to communion with God who in his transcendence is radically immanent in Christ (p. 234). For Lossky no direct analogy between the Trinity and human personhood is possible; for while philosophical anthropology usually takes personhood to mean no more than individualism, 'person' is not so much what a human *is* as what it can become (p. 236).

The last three studies witness to Orthodox theology in difficult times. *Nicolas Abou Mrad* describes the theological renaissance of the Church of Antioch in a pluralistic situation due to cultural and historical circumstances. When following the Antiochian schism of 1724 the ecumenical patriarch involved himself intensely in its affairs, the modern renaissance of the Church of Antioch became possible only when Meletius Al-Doumani in 1899 was elected the first Arab patriarch since then (p. 246f.). In 1901 he founded the Balamand seminary (p. 247). A breath of fresh air came in 1943 with the rise of the "Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe" led by Georges Khodr (p. 247f.). Among other witnesses, Deacon Ignatius Hazim, now Patriarch Ignatius IV of Antioch (p. 249), exhorted committed Christians to care for others spiritually as if they were their pastor; and Costli Bendali (born 1946), originally a specialist in applied psychology (Lyons), has left his mark with *Fasting and Orality* (p. 249). One of the bright lights of this Church is *St John of Damscus Institute of Theology*, of which Paul Tarazi (p. 251) and Nicolas Abou Mrad (p. 252) are but two examples. While Ignatius IV has insisted that Arab Christians are not guests, but belong to the Middle East (p. 254), Metropolitan Georges Khodr recommends that Christians and Muslims co-exist in a 'creative osmosis' (p. 256). For Professor Tarek Mitri, what animates the "dialogue of life" between Christians and Muslims are the universal principles of co-citizenship, namely equality, the rule of law and human rights. This Church was one of the first to join the WCC, later the MECC (the Middle East Council of Churches), founded in 1974 (p. 257). The crux of modernity is a globalisation that disdains local cultures (p. 258).

Atheist totalitarianism in Russia silenced theology at a promising moment after the encounter between the intelligentsia and the Church, writes *Leonid Kishkovsky*; Bulgakov spoke of the return of the prodigal (p. 262), and Church reform had already started in the Synod of 1917, which restored the patriarchate. The seminaries were closed, but we have a cloud of witnesses from Pavel Florenskij (p. 263) to the martyrs of the Solovetsky Monastery (p. 264), and from Sergei Averintsev to Anthony Bloom (p. 266). Besides the recovery and purification of memory theology must now recover its former vigour before the Revolution to match the challenges of postmodernity (p. 273f.).

The ecumenical spirit of Orthodox Christianity in the West by *John A. Jillions* is evident in his quote from K. Ware: "Orthodoxy has the plenitude of life in Christ, but it does not have an exclusive monopoly on the truth" (p. 276). V. Lossky's *The Mystical Theology of the Eastern Church* is for many the first systematic presentation of the Neo-patristic synthesis which Florovsky championed. While the Orthodox mainstream accepted ecumenism, large sectors of the Or-

thodox world remain hostile (p. 277). J. Zizioulas exhorts the Orthodox that, even if the West did much damage, they should be able to rise above the situation (p. 277). Jillions points out that Orthodox theologians have profited from Western theological scholarship (p. 277f.). Theology, spirituality and the liturgy go together in Orthodox thought; and the liturgy as the theological source *par excellence* (p. 279) and apophaticism as reticence to over-dogmatise may serve as models. At the same time, against the proliferation of exotic ecologic spiritualities, a sacramental cosmology, grounded in the incarnation, may help to retrieve balance (p. 280). Receptivity to ecumenism varies from parish to parish and even more critical are inter-faith relations, but one should not forget the yeoman service Lev Gillet and Archbishop Anastasios of Albania rendered in inter-faith dialogue (p. 282). Yet even someone against ecumenism, such as the Greek Old Calendarist quoted here, may size up the situation of soul searching insightfully: "We must love the truth but not be blinded by the truth. Love excludes fanaticism" p. 283). N. Afanasiev acknowledged that a break in communion could still be a break within the one Church (p. 286). And St Maria Skobtsova spoke of 'christifying' rather than 'churching' the world, as many in the 'Paris School' did (p. 288).

Self-critical and sober, the work manages to relay a relatively unknown side of Orthodox theological creativity, quite different from the rigid theological positions many still associate with Orthodoxy, and affords besides an abundance of insight. Some remarks are provocative or at least call for clarification, but the work as a whole is remarkably serene and ecumenical. The contributions range from the almost aphoristic style of Chryssavgis on themes that touch the heart to the dense but rewarding speculative probings of Theokritoff and Papathanasiou. The last three essays are a moving tribute to Orthodoxy thriving under pressure. Some Orthodox areas such as Serbia, mentioned through Iustin Popović and disciples Atanasije Jevtić and Amfilohije Radović (p. 15), and Bulgaria, are neglected (no mention of Stefan Zankov, for instance), but on the whole we have a nuanced picture of present-day Orthodox theological thinking as it changes. In brief, a work that for all its shortcomings really merits to accompany those who seek to understand Orthodoxy from within.

E. G. Farrugia, S.I.

GAGLIARDI, Mauro, *Introduzione al Mistero Eucaristico. Dottrina. Liturgia. Devozione*, Edizioni San Clemente, Roma 2007, pp. 410, € 33,50.

«Nella santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra pasqua e pane vivo che, mediante la sua carne vivificata e vivificante nello Spirito Santo, dà vita agli uomini: e questi sono invitati e indotti a offrire insieme a Lui se stessi, il proprio lavoro e tutte le cose create». Le surriferite espressioni sono colte dal paragrafo 5 del decreto conciliare *Presbyterorum Ordinis* sul ministero e la vita dei presbiteri [*Enchiridion Vaticanum* 1, 1253]. La prima parte di esse, radicata — ed è segnato in nota — nell'insegna-

mento di S. Tommaso d'Aquino, rimbalza con eco costante, in vari documenti del magistero pontificio successivo. Infatti, vi è racchiusa in sintetiche, ma efficaci e complete espressioni, la centralità del mistero eucaristico per la vita e la missione della Chiesa. Se è evidente che la Chiesa fa l'Eucaristia, è ancor più evidente perché fondante, che l'Eucaristia fa la Chiesa. Così la stessa costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, al paragrafo 11, riprendendo pensieri e parole dalla *Mediator Dei* e dalla *Sacrosanctum Concilium*, afferma che l'Eucaristia è «fonte e culmine di tutta la vita cristiana» e i fedeli, partecipando ad essa, «offrono a Dio la vittima divina e se stessi» [*Enchiridion Vaticanum* 1, 313].

La centralità dell'Eucaristia nella vita della Chiesa è il movente che spinge il giovane sacerdote salernitano, docente presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum di Roma, a riempire le più di quattrocento pagine di questo volume. Il libro, infatti, «affronta il difficile compito di offrire, in un numero contenuto di pagine, una panoramica sui modi in cui l'Eucaristia è stata intesa attraverso i secoli da noi cristiani» (*Introduzione*, p. 11). L'autore ha ritenuto opportuno tentare l'impresa, pur avendo chiaro davanti agli occhi il rischio ad essa legato di «incorrere in semplificazioni eccessive», proprio allo scopo di offrire «una visione di insieme, sintetica e certamente perfezionabile, su un sacramento così centrale per la vita della chiesa» (*ivi*).

Lo scopo determina conseguentemente lo stile e la stessa organizzazione del materiale, che viene così distribuito in cinque capitoli. Il tutto poi è opportunamente corredato di una bibliografia scelta sebbene scarna, dell'indice delle citazioni bibliche e dell'indice dei nomi.

Il capitolo I presenta *L'Eucaristia nella S. Scrittura*. La trattazione è divisa in due parti. La prima tratta dell'AT. Senza la pretesa di esaustività e, senza dubbio, in ordine allo scopo prefissatosi, l'autore prende in rassegna le seguenti *figure*: l'Alleanza, la cena pasquale, le quaglie e la manna, l'acqua dalla roccia e il sangue dell'alleanza. Passa così alla più estesa seconda parte concernente il NT. Di esso analizza i seguenti testi e temi: i nomi dell'Eucaristia, i racconti dell'Istituzione dell'Eucaristia, l'Ultima cena, la moltiplicazione dei pani, la cena di Emmaus e il capitolo sesto del Vangelo secondo Giovanni.

Allo sviluppo dal I al XXI secolo sono riservati i successivi tre capitoli, contrassegnati dal titolo comune *L'Eucaristia nella storia tra teologia, liturgia e devozione*.

Il capitolo II accosta l'*Antichità (secc. I-V)*. Un brevissimo paragrafo (tre pagine) dedicato alle prime comunità cristiane consente il passaggio al secondo, dedicato ai Padri della Chiesa. Questo poi si articola in due sotto paragrafi: 1. *I Padri dei primi tre secoli* e 2. *La patristica nei secoli IV e V*. Nel primo vengono menzionati *Didachè, Ignazio di Antiochia, Giustino, Tertulliano, la scuola alessandrina* (*Clemente, Origene*), *Cipriano*, il testo di anafora della *Traditio Apostolica*. L'autore la attribuisce ad Ippolito, ritenendola testimonianza della liturgia romana del secondo secolo (p. 94), cosa su cui oggi gli studiosi pongono crescenti e ben fondati dubbi. Ciò non inficia i contenuti. Nel secondo sottoparagrafo presenta il pensiero di S. Atanasio, dei tre santi cappadoci: Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo; di S. Cirillo di Gerusalemme, Teodoro di Mopsuestia, di S. Giovanni Crisostomo, di Sant'Ambrogio e S. Agostino.

Nel capitolo III lo sguardo abbraccia insieme *Medioevo ed epoca moderna (secc. VI-XIX)*. Nei due paragrafi, uno per ciascun periodo storico segnalato nel titolo, si snoda una lucida articolazione della materia. Nel primo paragrafo, da uno sguardo complessivo alle problematiche eucaristiche che infiammarono il dibattito teologico in quel periodo e alla prassi liturgico-devozionale cui diedero luogo, si passa alla presentazione dei pronunciamenti magisteriali, per poi fermarsi sulla dottrina di S. Tommaso, attinta sia dalla *Summa Theologiae* sia dai testi liturgici a lui attribuiti. Il secondo paragrafo, invece, dopo una *panoramica d'insieme*, si sofferma sulla presentazione della dottrina del concilio di Trento, punto di arrivo e di sintesi della riflessione e della prassi eucaristica del medioevo, nonché risposta ufficiale ed autorevole del magistero alle nuove dottrine protestanti.

All'*Epoca contemporanea (secc. XX-XXI* è dedicato il capitolo IV. Dopo brevi cenni al movimento liturgico, viene presentato l'insegnamento del magistero. Una prima attenzione viene dedicata a Pio XII (*Mediator Dei*) e al Vaticano II. Si inserisce a questo punto un approfondimento, affrontando *Un tema teologico del XX secolo: come comprendere la transustanziazione?* Congruo spazio viene così dedicato ad alcuni interventi del magistero, particolarmente a Leone XIII e a Paolo VI. Di quest'ultimo si richiama l'insegnamento contenuto nell'enciclica *Mysterium fidei* (1965), estendendo lo sguardo anche alla *Eucharisticum mysterium* della S. Congregazione dei Riti (1967). Successivamente ampia attenzione viene data alla modifica post-conciliare della liturgia, ai documenti eucaristici di Giovanni Paolo II (dalla *Dominicae Caenae* alla *Ecclesia de Eucharistia*) e, per questo avvio del sec. XXI, al magistero eucaristico di Benedetto XVI: l'enciclica *Deus caritas est* (2005), l'esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* (2007) e la lettera apostolica motu proprio data *Summorum Pontificum* (2007).

L'ultimo capitolo, il quinto, enuclea gli *Elementi per comprendere, celebrare e adorare l'Eucaristia nel terzo millennio*. L'autore vi persegue un triplice scopo. Il primo è quello di sintetizzare quanto esposto precedentemente, per far emerge la continuità diacronica e sincronica in ordine al mistero eucaristico creduto, celebrato e adorato. Il primo intento è risolto in poche pagine. Invece quello di fornire spunti di riflessione per il futuro della teologia, della liturgia e della devozione eucaristiche, occupa il restante ampio spazio del capitolo e impegna le forze dell'autore. In merito alla dottrina, assumendo la categoria di sacramento come la fondamentale per comprendere l'Eucaristia, vi individua tre aspetti caratteristici e centrali: «le parole Istituzionali di Cristo pronunciate sugli alimenti da lui scelti; la transustanziazione, che produce la presenza reale; il sacrificio, che è la causa della grazia offerta attraverso l'Eucaristia» (pp. 273-274). Lo scritto procede affrontando il tema della liturgia nei suoi elementi essenziali. Soffermandosi particolarmente sulla duplice fondamentale dinamica *discendente* e *ascendente*, ne abbraccia con sguardo sintetico la fondazione scritturistica e cristologica. Su tale base viene poi istituito il confronto tra quelle che l'autore chiama la messa «antica» e la messa «moderna», ponendosi in una posizione decisamente critica nei riguardi della riforma post-conciliare. Questa si sarebbe posta oltre la volontà del Concilio, dimenticando «la radice cristologica e teolo-

gica» della liturgia, per concentrarsi esclusivamente sul «fare» (p. 323). Si «perdeva così di vista il mistero, centro di ogni azione liturgica e, di conseguenza, la sacralità della liturgia, in favore di una sua spettacolarizzazione» (p. 324). Il paragrafo successivo: *Comunità eucaristia e partecipazione attiva: l'estrinsecismo contro la fede nel mistero* intende prospettare un corretto modo di intendere il concetto di partecipazione, affrontando i temi della *creatività liturgica*, della *musica sacra* e dell'*edificazione delle chiese*. Nell'ultimo paragrafo l'autore prospetta alcune linee di intervento *Per condurre in porto la riforma della liturgia del concilio Vaticano II*, individuando tre ambiti: 1. *una riforma ancora in fieri*; 2. *L'uso della lingua latina nella liturgia*; 3. *L'orientamento nella preghiera liturgica*. L'ultimo paragrafo è dedicato alla *Devozione*. L'autore lamenta il poco spazio che gli rimane a disposizione, rimandando al *Direttorio su pietà popolare e liturgia* (17.12.2001) della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti. Così si concentra brevemente sull'*ars celebrandi* e l'*ars participandi* e su *Devozione eucaristica, spiritualità ed etica*, per concludere con una pure sintetica presentazione del *ruolo di Maria nella devozione eucaristica*. Chiude il capitolo e il libro un'opportuna rassegna di *Alcune preghiere per coltivare la devozione eucaristica*. Sono prese da S. Basilio, dalla liturgia mozarabica, da S. Tommaso d'Aquino, da San Bonaventura da Bagnoregio, da S. Alfonso M. de' Liguori, da San Pio X, dal servo di Dio Giovanni Paolo II.

Ci è dato condividere pienamente le cure e le preoccupazioni dell'autore, sia sul piano teologico, sia su quello pastorale. Porre al centro dell'attenzione il dogma della transsustanziazione, la perenne fede della Chiesa nella presenza reale e la dimensione sacrificale dell'Eucaristia, conforme all'insegnamento del concilio di Trento, è necessario e benefico nella presente temperie culturale. L'autore se ne dimostra pienamente cosciente. Ugualmente, sotto il profilo liturgico-pastorale, ma la cosa investe altresì il piano teologico, l'autore ci trova consenzienti nel postulare l'attenzione al primato dell'agire di Dio e di Cristo, al beninteso senso del mistero e alla sacralità dell'*actio* liturgica, alla necessità dello spazio da dare al sacro silenzio... Efficacemente don Mauro stigmatizza l'operato di chi, fraintendendo, riduce la partecipazione al Mistero, propria della liturgia, a un semplice fare comunque qualcosa dentro l'azione rituale, o di chi risolve il contenuto pasquale della celebrazione a una epidermica allegria che si dissolva in sorrisi a tutti i costi e in continui scrosci di applausi. Dalla passione con cui tratta la materia traspare amore per Cristo, presente nel divin Sacramento. Si potrebbero riprendere le parole del salmo e con San Paolo dire: *Credidi propter quod locutus sum* (*Sal* 115,1/*2Cor* 4,13). Consenta, tuttavia, l'autore di esprimere, in spirito di fraterna *parresía*, qualche perplessità che la lettura del testo ha ingenerato nel mio spirito. La prima riguarda i frequenti passi in cui si invoca il primato della teologia sulla liturgia. Certamente la liturgia si fonda sulla teologia. Alcune volte si ha l'impressione che l'autore contrapponga la dimensione "teologica" agli apporti di altre discipline (storica, giuridica, pastorale, antropologica, linguistico-comunicativa), pur invocati da *Sacrosanctum Concilium* 23. La dimensione teologica chiaramente ha il primato e, quindi, illumina essa stessa gli altri accostamenti, ma non va sottaciuto che a sua volta ne riceve

essa pure arricchimento. Altre volte sembra che l'autore tenda a sovrapporre e a far coincidere *tout court* la riflessione teologia con la fede eucaristica e il dato dogmatico. In questi casi ci sembra che il termine "teologia" rivesta piuttosto il significato di *ortodossia della fede*. È incontrovertibile il primato. Ci si chiede, però, se non convenga direttamente usare il termine *ortodossia* anche a motivo della sua anfibolia, storicamente attestata, indicante sia la retta fede, sia la retta glorificazione (*doxa*). La gemina significazione chiama in causa direttamente l'adagio *lex orandi-lex credendi*. Nel nostro testo sembra, però, che esso venga tendenzialmente e prevalentemente colto solo nel suo transitare dalla *lex credendi* alla *lex orandi* e non primariamente dalla *lex orandi* alla *lex credendi*. Così ci sembra di capire, a meno che tutta la portata dell'assioma non sia implicitamente richiamata dal rimando nella nota 2 di p. 12 al testo di Cesare Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa*. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla «lex orandi», Roma-Brescia 1989, pp. 14-26. Il primato dell'azione liturgica nel nesso tra *lex orandi e lex credendi* è sottolineato esplicitamente da *Sacramentum caritatis*, par. 34. Si tratta di quella corretta modalità di rapporto che consente di parlare della liturgia come *locus theologicus praestantissimus*. Ciò comporta che la teologia sistematica non potrà mai maturare un'adeguata comprensione del sacramento a prescindere dalla sua concreta celebrazione, né potrà pensare questa «semplicemente come una "applicazione successiva" di una evidenza teologica maturata senza rapporto con il rito». Diventa così palese perché la *Sacramentum Caritatis* (par. 64), facendo propria l'unanime indicazione dei Padri sinodali, raccomandi «la strada di una catechesi a carattere mistagogico, che porti i fedeli ad addentrarsi sempre meglio nei misteri che vengono celebrati». Una seconda perplessità riguarda il giudizio estremamente negativo sulla riforma liturgica. Come opera umana, certamente anche la riforma liturgica è perfettibile. A livello di studio serio e a seguito di sensibilità legate al fluire del tempo, potranno pure emergere singoli punti suscettibili di miglioramento. Ma sempre di singoli aspetti si tratta, non del suo assetto globale, della sua completezza. Lo studio accurato dei rituali, dell'eucologia, del corpo rubricale e degli stessi *Praenotanda*, dimostra chiaramente l'infondatezza di simili radicali accuse. Significativi a riguardo sono gli apporti offerti dallo studio approfondito delle fonti documentarie, sia quelle conservate nell'archivio della Congregazione del Culto Divino e Disciplina dei Sacramenti (si vedano a riguardo le ricerche di M. Barba sull'*ordo missae*), sia quelle personali di coloro che vi hanno lavorato e che, dopo la loro morte, vengono messe a disposizione degli studiosi. Dal canto suo, il Magistero pontificio, in lineare continuità, dalla *Vigesimus quintus annus* (parr. 14-15) e dalla *Spiritus et Sponsa* (parr. 6-8) del servo di Dio Giovanni Paolo II, commemorativi rispettivamente del 25° (1988) e del 40° (2003) della *Sacrosanctum concilium*, alle chiare, precise e incisive espressioni con le quali S. S. Benedetto XVI tratteggia compiutamente la fisionomia dell'*ars celebrandi* (*Sacramentum Caritatis*, parr. 38-42), prospetta il passaggio dalla «riforma» alla «formazione». In simile cornice si colloca adeguatamente anche la compresenza della forma *ordinaria* e della forma *extraordinaria*, con la prospettiva di un intravisto reciproco arricchimento (cf. lettera di Benedetto XVI ai vescovi in occasione della pubblica-

zione della lettera apostolica "motu proprio data" *Summorum Pontificum* sull'uso della liturgia romana anteriore alla riforma effettuata nel 1970, del 07.07. 2007). Una terza perplessità, ma forse è meglio parlare di un *desideratum*, risiede nella percezione che una più estesa e dettagliata trattazione del tema del culto spirituale, la *logikè latreía* (*Rm* 12, 1), nel testo fugacemente toccato, possa essere proficua per illuminare meglio i rimanenti temi trattati, soprattutto quello del sacrificio di Cristo e della partecipazione ad esso da parte della Chiesa e del credente nella celebrazione dell'Eucaristia. La designazione dell'Eucaristia come *thysía ainéseôs* (*hostia / sacrificium laudis*) affonda le sue radici in *Eb* 13, 15 e nei Padri della Chiesa ed è presente ancora nel *Canone romano*. Sul tema, oltre che a S. Agostino (*De Civ. Dei*, lib. X), pensiamo a Vagaggini, Marsili e a pagine memorabili dello stesso J. Ratzinger. Questi poi da Papa, in diverse occasioni va riprendendo il tema del rapporto tra la celebrazione eucaristica e la vita credente, l'esercizio concreto della carità, con la chiarezza, semplicità e profondità che gli sono proprie. Di tale approfondimento potrà avvantaggiarsi tutta la riflessione condotta dall'autore sulla *devotio* e sull'avvertito bisogno del suo recupero, se compresa pienamente come *oblatio sui*. A tal proposito sommessamente vogliamo fare una richiesta all'autore. Nell'offerta conclusiva di testi di preghiera per alimentare la devozione eucaristica, abbiamo notato con sorpresa — dal momento che l'autore ha attraversato tutta la sua parabola formativa in strutture della Compagnia di Gesù (S. Luigi a Napoli e la Gregoriana a Roma) — l'assenza di *Anima Christi sanctifica me* e della *Preghiera di offerta di sé*, degli *Esercizi Spirituali* di S. Ignazio di Loyola, entrambe presenti alla fine del Messale, nella *Gratiarum actio post missam* (cf. *Missale Romanum* ... editio typica tertia, Civitas Vaticana 2002, 1292-1293). Vi si potrebbe supplire in una eventuale riedizione del lavoro cui auguriamo un meritato successo.

G. Di Napoli

HAELEWYCK, Jean-Claude (ed.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, Versio Syriaca IV, Orationes XXVIII, XXIX, XXX, et XXXI* [Corpus Christianorum Series Graeca 65, Corpus Nazianzenum 23], Brepols, Turnhout, and University Press, Leuven 2007, pp. xiv + 407, € 190,00.

The first volume of the admirable Corpus Nazianzenum appeared in 1988, and no less than 17 of the 23 volumes in this series published so far have consisted of text editions of individual homilies, or small groups of homilies, either in the original Greek or in the languages of four different daughter versions (Arabic, Armenian, Georgian, and Syriac) — an astonishing achievement. Since the publications do not follow the Greek sequence of the numbering of the homilies, it may be helpful to have an overall table of those homilies that have been published so far (the first number under the different language refers to the numbering of the Corpus Nazianzenum, and the second to that of the individual languages sub-series):

Homily no.	Greek	Arabic	Armenian	Georgian	Syriac
1		10:2		5:1	
2			3:1		
4			6:2		
5			6:2		
6			21:4		
7			7:3		
8			7:3		
9			3:1		
10	22:1				
12	22:1		3:1		
13					15:2
15				9:2	
19				9:2	
21		4:1	21:4		
24				9:2	
27					18:3
28					23:4
29					23:4
30					23:4
31					23:4
38				12:3	18:3
39				20:5	18:3
40		19:3		20:5	14:1
41				5:1	15:2
43				17:4	
44		10:2		5:1	
45		10:2		5:1	

The Syriac version of the homilies survives in two main forms, a later fifth- or early sixth-century translation (S1; not preserved in full) and a seventh-century revision (S2) made by Paul, bishop of Edessa in 623/4, while he was a refugee in Cyprus during the time of the Persian invasion. Traces of an intermediary 'correction' (Sm) are also to be found. It is most welcome that the Syriaç sub-series publishes both versions, on facing pages; this is of course extremely helpful for making comparisons between the two. Variations in manuscripts of the intermediary form are given in the apparatus to the early version. The amount of introduction etc. differs considerably in the four Syriac volumes so far published: the first (by Haelewyck) has some 40 pages, concentrating on orthographical differences in the manuscripts, while the second (by A.B. Schmidt) has a slightly longer introduction (50 pp.) dealing with the textual history of the Syriac tradition, while at the end a Syriac word index (70 pp.) and an index of biblical references are provided. The long introduction (82 pp.) to the third volume (by Haelewyck) includes tables (highly instructive!) giving the different

renderings of Greek words in the two forms of texts. By contrast, the introduction to the present volume is confined to the basic information about the manuscripts (with references to places where more detailed descriptions have already been given). The annotation to each volume is concerned with the witness of the Syriac to the Greek; obviously, a more detailed discussion of this aspect needs to await the critical editions of the Greek (as the table above shows, there is no overlap yet with the Syriac).

The volume under review covers four of the 'theological discourses'; given their importance and influence, it is very good to have the two Syriac text forms now available (S1 is happily preserved for all four of the discourses published here). The significance of these two text forms is double: both the original translation and Paul's careful revision of 623/4 antedate the earliest Greek manuscripts by several centuries, and so are of considerable value as witnesses to the early history of the Greek text. Something of this can already be seen from Haelewyck's annotation, where particular attention has been paid to this aspect, and many good observations have been made. In these annotations, where the Syriac texts go against the Greek (that is, of Patrologia Graeca and the Sources chrétiennes editions) Haelewyck gives retroversions into Greek, something which needs to be kept in mind by the unwary: while in many cases these will represent genuine variants (and several indeed support the Greek manuscript D in the apparatus to Gallay's edition in Sources chrétiennes), in others there will be an element of doubt, especially where the presence or absence of a conjunction or particle is concerned: in this sort of case it will probably only be possible to adjudicate whether or not the Syriac can really be treated as a valid witness once a critical edition of the Greek text of these Discourses, based on a wide range of manuscripts, is available. In a very small number of those instances that I have checked, the textual annotation is a little misleading: thus, for example, on pp. 102-3, only S2 is given as a witness to D's addition of *moi*, whereas in fact S1 also has *li* = *moi*. Likewise, occasionally an implied variant has escaped notice, as on p. 96, where the adjectival forms *ke'paye w-'ilanaye* in S1 represent the variant *petraiai te kai dendraiai* in the margin of the Greek manuscript D; or on pp. 136-7 where S2 represents the Greek *eusunopta*, whereas S1 implies *eusunapta*.

The publication of the Syriac translations of Gregory's Discourses within the Corpus Nazianzenum represents a contribution to Syriac studies of significance from a number of different points of view. In the first place, we are now provided with extensive samples of an influential translation in both its original and its revised form, thus offering valuable new source material for the study of the development of Syriac translation technique, and the possibility of locating (and so approximately dating) the original translation within the span of what is already known of this development. Secondly, these texts are of no small lexical interest, for they contain quite a number of rarely attested words, as well as several hitherto unattested word formations; Haelewyck draws attention to a number of these in his notes, and several more could further be adduced. Here it might be noted that while several of the new word formations, such as *metyaldana'it*, although absent from Payne Smith's *Thesaurus* and Brockelmann's

Lexicon, are nevertheless to be found in Audo's *Simta*; others, however, such as *'ityayuta* (noted on p. 292), are absent even from Audo.

Traditionally, S1 has sometimes been designated as a 'Nestorian' version, on the basis of a remark by Barhebraeus, who in fact only says that the older version was 'current among (lit. in the hands of) the Nestorians', which of course indicates nothing about its origin. While it is certainly the case that S1 was known to East Syriac writers such as Babai, there is nothing in the version to suggest that it originated in specifically East Syriac circles. In any case, the fact that the miaphysite Paul of Edessa felt the need to revise S1 was due to advances in translation technique over the course of the preceding century or more, and not on theological grounds.

Here it is worth considering at greater length whether it is now possible to reach a firmer dating for S1. In the following, a few pointers are offered which suggest that a date early in the sixth century, rather than late in the fifth, seems more likely. That the original translation cannot, in any case, be earlier than towards the end of the fifth century is shown by the presence of the calque *ethbarnash* ('he was inhominated', to represent *enathrōpēthē*; e.g. p. 202), which A. de Halleux considered to have been an innovation of c. 500, but which D. King has recently shown to have been introduced a little earlier. The evidence offered by adjectival forms in *-aya* would seem to be particularly helpful in this connection, since a number of new forms start appearing for the first time in the decades either side of the turn of the fifth to sixth century. Whereas *mal'akaya* ('angelic'), *paroqaya* ('saving'), *ṣebyanaya* ('willing, voluntary'), *qṭiraya* ('obligatory'), and *shliḥaya* ('apostolic'), all of which feature in S1, are first attested in writings of the late fifth century, there are several others found in S1, whose first attestation is in works securely dated to the sixth-century, such as the translation of Severus' treatises against Julian of Halicarnassus, known to have been made by Paul of Kallinikos (d. 528): this applies to *dilanaya* ('particular'), *nbi'aya* ('prophetic'), *'i'danaya* ('festal'), as well as to a number of less frequently used adjectives such as *adshanaya* and *gensanaya*, which are not otherwise attested before the sixth-century translations of Porphyry's *Eisagoge* and Aristotle's *Categories*. All three of these adjectives subsequently come to be taken up by native Syriac writers of the later sixth century. Noticeable too is the rare appearance in S1 of features that were later adopted on a regular basis by Paul of Edessa and other seventh-century translators, such as *marana'it* to represent *kuriōs* (thus S1 at p. 148, but regularly in S2; elsewhere S1 uses *ḥattita'it*). Two developments in usage in connection with the construct, found on occasion in S1, are also not otherwise attested before the sixth century: construct followed by an infinitive (thus S1 at p. 126, *'asqay l-mettza'u*), and construct of an abstract noun in *-uta* followed by an adverb (thus S1 *saggi'ut alaha'it*, p. 396); both constructions become increasingly frequent during the course of the sixth century. The not infrequent use of the Greek aorist infinitive with *'bad* (+active infin.) or *hwa* (+passive), common in a number of sixth-century texts, might also be added to the list, although this happens to be a feature found (surprisingly) in the Syriac translation of the Didascalia.

The juxtaposition of the two versions, S1 and S2, also enables one to identify some of Paul's interests in his work of revision. Many of these are similar to the interests manifested by Paul of Tella and Thomas of Harqel in their biblical work of a decade earlier than Paul of Edessa, and it is very likely that all three men had connections at some time with the famous monastery of Qenneshre on the Euphrates (whose probably site, just south of the modern Syrian/Turkish border, has recently been identified). Since S1 is already a fairly close rendering of the Greek, there are sometimes quite extended sentences where Paul has not felt the need to make any changes; that said, however, it will be quickly apparent to any reader that Paul's revision was in fact quite extensive, even though not always fully consistent. The various seventh-century practitioners of mirror translations each concentrated their especial attention on a certain limited number of features, and it is their individual selection of such features that in some cases links them together as part of a common 'school' of translators, while in others it distinguishes between them, setting each of them apart. A few of each of these are indicated in the two tables below.

(1) Features common to Paul (S2) and other early seventh-century translators (in particular, Thomas of Harqel), e.g.:

dunamai	(S1) *eshkaḥ*	replaced by (S2)	*mṣe*
heauton	*napsheh*	"	*hu leh*
eirēnē	*shlama*	"	*shayna*
eusebeia	*deḥlat alaha*	"	*shappirut deḥlta*
kuriōs	*ḥattita'it*	"	*marana'it*
thērion	*b'ira*	"	*ḥayyut shenna*
oikoumenē	*tibel*	"	*met'amranita/'amarta*
teleiōs	*gmira'it*	"	*mshamlya'it*

Whereas S1 does not represent the Greek particles *ge*, *te*, S2 and other seventh-century translators do reflect them.

(2) Among other features characteristic of S2 the following might be noted: a tendency to avoid unusual Greek borrowings, such as S1 *te'ologiya*, which is replaced in S2 by the etymological calque *mmallut alahuta*. This desire to represent both elements of Greek compounds is not infrequent where S1 employs a single word; thus *skiagraphein* is rendered simply by *rsham* in S1, but in S2 it is supplemented by the adverb *ṭellana'it*, 'in a shadowy way' (pp. 72-3; cf. pp. 116-7). It is further noticeable that S2 appears to have a particular interest in representing the element *sun-* in compounds. Amongst fairly regular alterations in S2 the following are characteristic:

epainesthai	S1	*shabbaḥ*	S2	*qalles*
homoousios		*bar kyana*		*shawe b-'usya*
ontōs		*ba-shrara*		*sharrira'it*
ousia		*kyana*		*'usya*
paschein		*gdash*		*ḥash*

charisma	*iqara*	*shukkana* (similarly, the Harklean regularly replaces the Peshitta's rendering *mawhabta* by *shukkana*).

Needless to say, these lists could readily be extended, but they are sufficient here to indicate some of the more distinctive features of S1 and S2, and their interest — something that can now be explored, thanks to this excellent volume, along with its companions.

The only misprints I have noticed are p. 7, last line: read *bysh'yt* (for *byb'yt*); p. 86, line 6, read *ḥynwt'* (for *ḥnnwt'*); and p. 127, line 5, read *wlmshnishnwhy* (for *wlmshnshnwhy*). On p. 310, 4 lines from the end, *ywtr'* should presumably be corrected to *ywtrn'* (if it is not a misprint).

S. Brock

PASQUET, Colette, *L'homme, image de Dieu, seigneur de l'univers. L'interprétation de Gn 1,26 dans la tradition syriaque orientale*, 2 voll. [Atelier National de Reproduction des Thèses], Université de Paris - Sorbonne (Paris IV) - Institut Catholique de Paris, Paris 2006, pp. 751.

Guidata dai professori Madame Monique Alexandre e Mons. Pierre Yousif, Colette Pasquet (C.P.) inscrive la ricerca per la sua tesi dottorale sull'esegesi patristica di Gn 1,26 nella prospettiva teologica e antropologica aperta dal Vaticano II. L'apporto dei Padri della Chiesa alla comprensione della «grandezza dell'uomo» favorisce di certo, nel contesto culturale odierno, l'approfondimento del mistero di Dio. Nelle pagine iniziali, C.P. precisa la metodologia ermeneutica adottata e così, sulla scorta delle tesi di P. Ricoeur e C. Geffré (pp. 16-20), ricolloca la propria «interpretazione di interpretazioni» nell'alveo della tradizione vivente della fede. Si spiega in questo modo la III Parte della tesi (inclusa nel II volume, pp. 501-624) che, oltre a una bibliografia ragionata, utili «annexes» e indici (pp. 625-751), offre «una sintesi teologica», o di antropologia teologica, «dei differenti apporti della tradizione della Chiesa dell'Est» relativamente a un soggetto (nella parte finale, pp. 593-596, si esaminano pure alcuni temi paolini) di cui ripercorrerò i temi principali soffermandomi sulla parte esegetica dello studio. Il luogo biblico che C.P. ha scelto per la sua ricerca è un versetto, tanto affascinante quanto problematico (vedi i problemi esegetici già nelle domande di p. 11), del racconto della creazione: in esergo in realtà, da cui traduco, accanto a «Facciamo l'uomo a nostra immagine, come nostra somiglianza» (Gn 1,26) si trova pure «Egli è l'Immagine del Dio invisibile» di Col 1,15. I "mezzi di trasporto", per così dire, utilizzati per compiere la perlustrazione di questo luogo profittevole sono quelli della tradizione siro-orientale: Efrem, Narsai, Isho Bar Nun, Teodoro Bar Koni, Ishodad di Merv, il *Commentario su Genesi* del manoscritto Diyarbakır 22, autori e testi presentati sinteticamente alle pp. 20-30.

L'abbozzo di esegesi siro-orientale (pp. 30-38) non trascura di rilevare che, senza cura per l'eleganza del linguaggio (che nuoce alla verità), le decisioni sino-

dali favorevoli a Teodoro di Mopsuestia comportarono la ricezione, nella Chiesa dell'Est, della tradizione esegetica antiochena, attenta alla valutazione storica e all'analisi letteraria dei testi biblici, e aperta, nei circoli monastici, a un'interpretazione spirituale se non allegorica. Differenti nel considerare solo l'anima o tutto l'uomo, compreso il corpo, «immagine di Dio», le tradizioni alessandrina e antiochena sviluppano motivi analoghi a riguardo del mistero trinitario o della «somiglianza» tra uomo e Dio. Ma il quesito teologico centrale che C.P. assume in questa sua analisi dei testi siriaci è l'interrogativo di Teodoro di Mopsuestia su cosa precisamente renda l'uomo, tra tutte le creature, «immagine di Dio» (pp. 13-14). L'indagine (I Parte, capitolo I: «La tradition syriaque antérieure au IVème siècle») prende le mosse dai più antichi testi siriaci noti, introdotti da premesse orientative fondate sulla bibliografia di riferimento, la quale, per quanto aggiornata, spesso non permette di definire le loro origini e i loro contesti con più di un «semblent avoir», «vraisemblablement» (cf., su apocrifi e *Odi di Salomone*, p. 44; poi p. 58 *passim*). I luoghi che interessano la ricerca, in questi primi testi, non sono numerosi, ma apportano alcuni temi significativi come l'idea che la «somiglianza (*dmūtā*)», un frutto dell'incarnazione piuttosto che della creazione (p. 46), proceda dal basso all'alto (*Ode* 34,4); nell'*Ode* 1,1 si incontra il motivo dell'investitura regale di Adamo, sul cui capo corona è il Signore, «corona di verità», mentre gli *Atti di Giuda Tomaso* riprendono tale immagine per la Chiesa, che ha per corona il Re. Più che chiedersi chi sia questo «Re», come fa C.P. a p. 50, questo induceva forse ad appurare anche la possibilità d'una lettura martirologica di questi primi testi, o a chiedersi se questa traccia non sarebbe da porre in stretta connessione con quella della «sovranità» di Adamo.

Nell'*Inno sulla perla*, incluso negli *Atti di Giuda Tomaso*, risalta la simbologia dell'abito, con cui la tradizione siriaca antica rappresenta l'incarnazione e sviluppa la teologia battesimale. Vi si riscontra anche la sola occorrenza del termine «icona» nella versione greca degli *Atti*, *ṣalmā* in siriaco (p. 51), a significare la fedeltà al Re e una certa somiglianza con lui. Secondo la *Dottrina di Addai* se da una parte il terremoto di Mt 27,51.54 testimonia la potenza del Figlio e la sua signoria sulle creature, dall'altra ai battezzati è data facoltà di acquisire «un'intelligenza nuova» in cui è dipinta l'immagine della santità e della verità trinitaria di Dio che conferisce l'immortalità (pp. 55-57). Questo testo è posteriore a Bardesane e al famoso *Liber legum regionum* che ne tramanda, con la teoria cosmologica e la concezione d'una gerarchia tra le creature (vincolate o no all'obbedienza a leggi insormontabili), il pensiero risolutamente asseverativo del libero arbitrio, che risiede nello «spirito» e fa dell'uomo l'immagine di Dio (pp. 60-64). In Bardesane restavano tuttavia ambiguità sull'influenza che gli astri possono avere sull'uomo, e sulla concezione delle creature «in attitudine di servizio», l'obbedienza alle leggi, per cui l'uomo si trova ad esse sottoposto «in ciò che dipende unicamente dalla natura» (p. 63). Fondandosi sull'insegnamento paolino che vuole il corpo tempio di Dio, Efrem confuterà le idee di Bardesane, ma anche quelle di Mani, sostenendo che unico è il Creatore del corpo e dell'anima (la risurrezione li riguarda entrambi), che il Signore ha preso un «vero corpo» (p. 67), e che il corpo dell'uomo non è frutto delle tenebre né è stato modellato da demoni o Arconti di sorta (pp. 71-72).

Il *Discorso a Ipazio* IV respinge il dualismo manicheo asserendo il libero arbitrio e l'autorità dell'uomo sulla terra «ad immagine (*ṣalmā*) di quella che Dio ha su tutte le cose». Per quanto sia difficile definirlo e confutarne i negatori, è il libero arbitrio a fare dell'uomo la «razza dei re e dei figli di re» (p. 73). L'inferiorità e predisposizione al servizio delle cose create si ricava dal fatto che ad esse il Creatore non diede, come all'uomo loro signore, *melltā* e *tar'ītā*, parola e intelligenza (pp. 69-71): non l'animale ma l'uomo può figurare in sé l'«immagine della verità (*yuqnā da-šrārā*)», conoscere Dio ed essere a lui simile. Su questa linea prosegue l'esame dettagliato che C.P. fa dei *Discorsi a Ipazio*, i quali individuano nel pensiero di Bardesane la matrice, in alcuni casi, degli errori di Mani. Come gli astri non servono che a fissare i mesi e i giorni del calendario, secondo l'autorità di Mosè, e non certo a purificare gli elementi del mondo, così l'anima non è formata da una mescolanza di sette parti e tutte le «nature» create, ossia gli elementi, sono perfette come perfetto, e tanto più, è l'Essere loro creatore (pp. 74-75). Da una parte le dottrine che non hanno basi nelle Scritture sono false, dall'altra l'autore di questi *Discorsi* si impegna con acume logico e retorico a demolirle, come ad esempio l'idea manichea che il Male sia un'Entità preesistente, mentre si può ben comprendere, attraverso la nozione di «limite», che solo il «Buono» non ne ha.

Lo «statuto privilegiato» di cui l'uomo fruisce pone al suo servizio tutto il creato, compresi gli astri; deriva dall'essere «immagine di Dio» (Gn 1,26), tema che in Afraate compare sin dalle arcaiche confessioni di fede contenute nella *Lettera di domanda* e nella risposta del Sapiente. Ma per questi, poi, la «somiglianza» è comparata al dono d'amore d'un padre che costruisce la casa, il creato tutto, al figlio per la festa di nozze e costituisce una forma di «elevazione». Il Cristo, invece, fu esaltato dopo l'«umiliazione», svuotandosi della condizione di gloria, assumendo la somiglianza al servo per liberare gli uomini dalla servitù del peccato. Come si vede, questo primo capitolo della tesi offre una serie di analisi di dettaglio sull'esegesi di Gn 1,26, che gettano una luce significativa su temi fondamentali della tradizione siriaca e che, in questi primi testi, sono impostati nelle loro linee essenziali. Il capitolo II, sull'«apport fondateur» di Efrem e della scuola di Nisibi (pp. 90-213), inizia ritrovando nell'interpretazione del *Commentario a Genesi* efremiano, che accosta Gn 1,26 («Facciamo») a Gv 1,3 (Curetoniano) e Col 1,16, una tradizione teologica «già costituita» sul ruolo del Figlio di Dio nell'opera della creazione, in evidente sintonia con Clemente di Alessandria e Ireneo di Lione. Gli altri temi, questo portando lo studio dalla tradizione siriaca ai sempre contigui mondi greco e giudaico, sono ancora quelli della «signoria» dell'uomo (con la precisazione sulla doppia dimora assegnata, «paradiso» e «terra», quest'ultima benedetta nella previsione del peccato e dei suoi effetti) e del «libero arbitrio», rivissuto in una relazione d'obbedienza e servizio al Creatore. Temi e motivi questi, come il posto d'onore che Dio riserva all'uomo plasmandolo con le proprie mani (p. 113), che C.P. rivisita poi nei *madrāšē* col fascino dell'aura poetica e non senza sviluppi originali (pp. 120-147).

Nell'esame dell'opera di Narsai (pp. 147-189) affiora l'influenza di Teodoro di Mopsuestia a questo punto sistematicamente tradotto in siriaco. In essa si insi-

ste «sulla rivelazione di Dio che ha luogo nell'uomo», nonché sulla distinzione tra l'«immagine di Dio» che è nell'uomo e quella perfetta in Cristo, che rende liturgicamente attuale la nuova creazione di Adamo. Nelle *Omelie sulla creazione* (siriaco: *tuqqānā*), torna il tema, declinato sul piano dell'economia di Dio, della doppia dimora di Adamo, la prima terrestre, inferiore ma fornita d'una immensa ricchezza adatta ai suoi ospiti corporali, la seconda celeste, già in Dio ma «che apparirà alla fine» (p. 149). Nel plurale di Gn 1,26 non sono per Narsai indicati interlocutori di Dio nell'opera della creazione, sebbene il suo pensiero sia reso noto agli angeli come si comprende dalla peculiare citazione del versetto («Venite, facciamo ...»). Esso alluderebbe ad un tempo sia al mistero trinitario sia alla natura nascosta di Dio (pp. 151-157), di cui la creazione, paragonata all'opera d'un pittore, è una *taḥwītā*, termine che C.P. traduce con «représentation» (p. 160), «démonstration» (p. 163), ma su cui valeva forse la pena un ulteriore approfondimento. Le tenebre velano l'azione di Dio segnandone tuttavia la presenza e la sua incomunicabilità agli uomini, nonostante abbia loro preparato una dimora simile a un palazzo reale. Sebbene non sempre facili da intendere appieno, come la «processione dello Spirito nella formazione di Eva» (p. 164), le immagini di Narsai che C.P. studia rivelano la ricchezza e la profondità teologica dell'esegesi siro-orientale che risulta non minore sul piano antropologico: Dio sarebbe ancor più nascosto se non vi fosse l'uomo a darne un'«immagine» (p. 165).

Non serve continuare ora nel dettaglio la rassegna dei motivi esegetici descritti e interpretati da C.P. o delle questioni ad essi relative poste, via via addentrandosi nella problematica trinitaria o cristologica, per toccare infine le ragioni intime della dossologia (lo scambio benefico che in essa ha luogo è a favore di chi loda). L'indagine offre altre pregevoli indicazioni sulla rappresentazione positiva della creazione propria di questa tradizione esegetica, nonché di Adamo, del suo «legame» con le creature e della sua «signoria d'amore» che, nonostante la successiva trasgressione, svela quella «nascosta» di Dio (pp. 175-178). Nelle *Omelie liturgiche* sarà la ri-creazione dell'«uomo nuovo», identico ad Adamo, la «prima immagine», a orientare la speranza dei lettori o uditori di Narsai, sciogliendo, questa «seconda immagine», l'uomo dalla morte (pp. 183-184). Inserito nella tradizione «anonima» il *Commentario sulla Genesi* Diyarbakır 22 (prima metà VIII secolo), edito da L. Van Rompay nel 1986, costituisce l'ulteriore tassello della ricerca (pp. 189-213). Si tratta di un commentario con un'introduzione ispirata a Teodoro di Mopsuestia e che presenta sintonie con l'esegesi di quest'ultimo nonché, almeno quanto a Gn 1,26, con certe linee tematiche incontrate in Narsai. Infatti l'onore conferito all'uomo, ritenuto il «legame» di tutti gli esseri creati, appare subito in Adamo la cui creazione compie l'opera di Dio come la testa il corpo (p. 190). Anche il plurale «Facciamo ...» comporta «onore», ma indica pure l'«unicità» della natura (*kyānā*) divina e allo stesso tempo allude «au "nombre des personnes divines"» (traduzione congetturale dell'editore secondo uno scolio di Teodoro di Mopsuestia), ricorrendo alla terminologia di *parṣōpā* (persona) e *qnōmā* (ipostasi) (pp. 191-192, ma vedi anche, per questi termini, pp. 200-203).

Nelle chiose sui caratteri distintivi di questa «somiglianza»/differenza tra uomo e Dio intervengono indubbiamente motivi (l'analogia del creare cose nuove, l'intelligenza, il potere regale e giudiziale) che rinviano a un approfondimento non solo ai citati Teodoro e Giovanni Filopono (pp. 204-207), ma, tramite in specie quest'ultimo, anche alla stessa filosofia greca (poi ripresa, con ovvia prudenza, anche nella figura di Nemesio di Emesa, pp. 526-533), se e come sia stata recepita in queste interpretazioni siriache. Sebbene C.P. segnali l'emersione d'una differente linea esegetica, il passo di Diodoro di Tarso sull'analogia tra Dio che regna sull'universo e l'uomo sulla terra (p. 210) mi pare rinvii ai problemi che Erik Peterson ha trattato in *Der Monotheismus als politiches Problem* (Leipzig 1935, tr. it. Brescia 1983). Il capitolo III invece, «La tradition interprétative de Gn 1,26 au IXème siècle: problématisation et compilation» (pp. 214-281), parte da un breve *status quaestionis* sulle tradizioni comuni e i rapporti tra Isho Bar Nun, Teodoro Bar Koni e Ishodad di Merv. Ma l'esegesi che li precede, che già ha trovato in Gn 1,26 allusioni al mistero trinitario, è fonte sempre feconda se il primo di questi autori può fissare in Adamo, Seth e Eva l'«immagine» di Padre (non generato, come Adamo), Figlio (generato, come Seth) e Spirito santo (che «procede», come Eva da Adamo) (p. 221). Per Isho Bar Nun la creazione dell'uomo a «immagine di Dio» si giustifica inoltre per il fatto che Gesù, il Cristo, «Immagine del Dio invisibile», doveva assumere la natura umana (pp. 222-223); anche per Teodoro Bar Koni il motivo ultimo della «somiglianza» dell'uomo con Dio è teologico. Razionalità, dominazione, superiorità intellettuale non sono infatti buone ragioni per spiegarla, dato che, come già per il Mopsuesteno, di tutto ciò (in realtà la «dominazione» tocca agli astri») sono forniti pure gli angeli senza per ciò ricevere la designazione di «immagine di Dio» (pp. 225-226). L'uomo invece, «nel mezzo del mondo», dà unità a tutto il creato affinché manifesti l'amore al suo Creatore.

Teodoro Bar Koni, che adotta il genere delle «domande/risposte», offre poi varie definizioni di termini («esistenza», «natura», «persona») non privi di rilevanza cristologica (cf., per Fil 2,6-7, p. 231), questione che torna nei testi della recensione d'Urmiah (pp. 236-251) insieme ad altre sul nesso dell'uomo con una molteplicità di «nature/elementi» che lo costituiscono sul piano biologico e non solo, pur restando «uno», o sull'unicità del Creatore. Degli «elementi (*'esṭūksē*; dal greco στοιχεῖον, correggi a p. 255) che formano il composto umano trattano anche le glosse di Ishodad di Merv (esaminato alle pp. 251-281); esse, nell'insieme, mettono in luce la «dignità» dell'uomo in seno alla creazione e tornano sul plurale «Facciamo...» che rivela il mistero della Trinità, di cui l'uomo è la *theoria*. Ma se non identica, la metafora dei preparativi che si fanno in una casa/palazzo in attesa del re che verrà a dimorarvi (pp. 258-259 sul perché Adamo sia creato per ultimo) si trova *in nuce* anche in ambito mariologico (cf., per brevità, S.A. Harvey, *Interior Decorating: Jacob of Serug on Mary's Preparation for the Incarnation*, in F. Young – M. Edwards – P. Parvis [edd.], *Studia Patristica* 41. *Orientalia*, Leuven e altre città 2006, pp. 23-28). La rassegna sin qui condotta dei temi della tesi mi permette di percorrere più rapidamente le pagine della II Parte, «La seigneurie de l'homme créé à l'image de Dieu» (pp. 282-499), essendo,

questa, un ricco repertorio tematico e lessicale inerente agli autori esaminati, come alla questione dell'influenza esercitata da Teodoro di Mopsuestia o altri padri greci (pp. 423-499), e che si presta bene alla consultazione oltre che a una lettura continua. Resta, tra le altre cose, la curiosità di sapere se il paradigma della città regale (pp. 235, 244, 260, 270, e *passim*) che fa dell'uomo un sovrano (e che ben si innesta nelle culture del Vicino Oriente o a Bisanzio, vedi l'esame delle pp. 311-332) sia solo "teorico", depotenziato di qualsiasi carica «escatologica» (l'immagine mi pare possederla per sé), o abbia costituito un vivo fermento nei contesti storici o sociologici riflessi in questa esegesi (vedi il cenno sull'episodio antiocheno del 387, la distruzione delle statue di Teodosio I, a p. 330). Tra l'altro, oltre a Teodoro di Mopsuestia (pp. 304-311), non sarebbe da escludere dalla ricerca delle fonti Dn 4 associato al termine *ṣalmā* di Gn 1,26 e Dn 3,1 nell'*Inno sul paradiso* 13 di Efrem (vedi la strofe 4).

In conclusione, nonostante i moduli tipici delle tesi dottorali in cui l'ampia messe di testi escussi sul tema in oggetto è presentata al lettore con medaglioni sintetici introduttivi, prima di passare all'esame di dettaglio, il lavoro di C.P. si legge con grande interesse e non minore profitto anche in queste diversioni dal percorso principale e mostra come l'approfondimento dell'esegesi e della teologia siriache, con pacatezza e distacco scientifico direi, possano contribuire ad una più matura e moderna comprensione di aspetti salienti della fede cristiana. Qualche incoerenza si nota nel modo di presentare le citazioni siriache, poste in genere, senza nessuna indicazione di tipo grafico (in una parte della tesi, precedute a volte dalla traslitterazione dell'una o dell'altra parola notevole), accanto alla traduzione, riportata in diverse lingue, quando sarebbe stato preferibile, là dove non vi fosse, tradurre direttamente in francese. Se non attestato nei dizionari "occidentali", come detto a p. 662, *ṣalmānā'īt* viene elencato, pur senza indicazioni di fonti, in quello di Audo. Sui termini derivanti dalla radice del verbo *knaš* per indicare «la riunione nell'uomo di tutto il creato» (p. 366), si tenga conto di *Inni sul paradiso* 6,21 e delle radici giudaiche dell'immagine. Aggiungo ancora una nota finale per chi è curioso del grande padre siro che aleggia tra gli altri in questo lavoro. Nell'esame dei testi di Efrem, o meglio del *corpus* efremiano, è sempre importante tenere conto d'ogni sfumatura attestata nell'esegesi (ad esempio, l'associazione di Gn 1,26 a Gv 1,3 e Col 1,16 in *Commentario a Genesi* efremiano in rapporto al *Commentario al Diatessaron* (p. 101) e ai *madrāšē* (il Primogenito, p. 120 *passim*, ma vedi poi pp. 404-412, 560-570) tanto più se vi è in gioco o meno una sintonia con la tradizione patristica greca.

E. Vergani

En raison de la haute qualité de cette étude, nous formulons nos vœux les plus ardents en faveur des deux souhaits de son auteur, c'est-à-dire: «promouvoir une meilleure connaissance de l'unique *corpus* canonique de l'Eglise, mais aussi de la vie consacrée telle que vécue en Orient et en Occident. En outre, *vu* l'analyse comparative poursuivie, le commentaire pourrait éventuellement constituer un instrument pour améliorer ou réformer chacun des Codes en ce qui concerne la vie consacrée.» (Préface)

G. Ruyssen, S.I.

АТАНАСОВА, Диана, *Мъченици, текстове, контексти. Мъченическите повествования в ръкопис No 1039 от Народната библиотека "Св. св. Кирил и и Методий"*, Стигмати, София 2008, 276 с. (ATHANASSOVA, Diana, *Martyres, textes, contextes. Relations sur les martyres, provenant du manuscrit No 1039 de la Bibliothèque nationale "Saints Cyrille et Méthode"*, Stigmati, Sofia 2008, p. 276), leva/BGN 8 = € 4,10.

Le premier livre d'une représentante de la nouvelle génération de scientifiques vient de paraître. Le livre est le résultat de sa thèse de doctorat qui après la soutenance a été modifiée, enrichie et complétée pour être publiée. Il s'agit des récits hagiographiques des martyres se trouvant dans le manuscrit slave N° 1039 de la Bibliothèque nationale de Sofia, qui, même s'il est connu aux chercheurs, contient de textes encore non publiés et non pas très bien étudiés. L'intérêt que présente le livre de Madame Diana Athanassova pour les médiévistes ne consiste pas seulement dans la présentation du manuscrit lui-même mais aussi dans la présentation des textes non publiés.

Le manuscrit N° 1039 est un codex de parchemin volumineux, de 370 folios. Il a été composé et copié au monastère Saint-Démètre, par les diacres Dranko et Stanislav. Probablement, il a été exécuté en 1346 pour la cathédrale de Skopje, au moment où l'évêché change de statut et devient une métropolie. Le manuscrit a été daté du XIVe siècle, mais à la suite d'une étude plus approfondie on est arrivé à la conclusion que sa source est beaucoup plus ancienne, liée au Siècle d'or de l'histoire de la Bulgarie (Xe s.) et se rapportant à la tradition de l'école littéraire de Preslav. Elle date d'avant la réforme de Syméon Metaphrastès. Ce fait est suffisant pour attirer l'attention des slavistes et médiévistes. Le manuscrit représente la traduction d'un des calendriers, les plus anciens, du type ménologes liturgiques, pour les premiers trois mois de l'année chrétienne. Il nous découvre d'une part des œuvres hagiographiques sur les saints martyrs dans le contexte socio-culturel des Balkans et d'autre part l'interdépendance du thème du *passio* avec celui de la *vita* jusqu'à l'instauration du paradigme littéraire médiévale de la littérature hagiographique, elle-même. Certes, l'auteur essaie de construire un système permettant l'interprétation littéraire d'une œuvre hagiographique médiévale, mais sans ignorer les méthodes classiques de la paléoslavistique comme la codicologie, la paléographie et la textologie, des méthodes basiques pour l'étude de l'histoire des textes.

Le livre est composé de deux parties. L'analyse des textes occupe plus de deux tiers du contenu de l'ouvrage. L'édition critique, basée sur les textes du manuscrit N° 1039, a été rajouté à cette étude.

L'explication et la définition des différents genres des ouvrages représentent son sujet principal. L'auteur analyse l'importance de la pratique liturgique qui est à la base de la fonction des textes, tout en conscient qu'elle ne peut pas être leur seul contexte et ils ne peuvent être uniquement ses subordonnés. Le Typicon en tant que livre liturgique reste le régulateur fondamental dans le rangement des *vita* des martyrs dans le cycle du calendrier. Ainsi, Madame Athanassova démontre que la création du répertoire hagiographique slave est non simplement un phénomène réceptif, s'étant approprié un des genres de la culture byzantine, mais aussi elle le place dans le contexte spécifique du milieu slave qui s'en est influencé tout en dictant les présences ou les absences de certains cultes. Au niveau de la copie concrète on peut dire que les lectures des vies de saint Théotecnos (4 octobre), saint Dorothée (10 octobre), saint Chrysogonos et sainte Anasatasia (24 novembre) peuvent être classées parmi les moins connues et moins présentées dans la tradition manuscrite. L'interdépendance entre les textes hagiographiques et les typica actifs pour la période IX-XII s. est démontré dans des tableaux comparatifs pp. 66-72. Une attention particulière est consacrée aux liaisons des narrations hagiologiques à l'épos et la romance de l'Antiquité.

Comme nous avons déjà remarqué, le livre se termine par une édition critique des textes. On y trouve «Le martyr de sainte Glykeria», «La Vie de sainte Justine», «Le martyr de saint Cyprien et sainte Justine», «Le martyr de saint Nicétas», «Le Martyr de saint Aréthas et les chrétiens avec lui». L'édition des textes est précédée par une annotation complète de la formation des narrations historiques des vies des saints, leurs cultes, l'état de la tradition manuscrite slave y compris les questions concernant le temps et la géographie des premières traductions, les différents aspects des rédactions des textes. L'auteur a utilisé une grande quantité de comparaisons provenant des manuscrits slaves ce qui élargie considérablement la base des sources de cette étude. Les conclusions de l'analyse des ménologes liturgiques anciens confirment l'idée du «conservatisme progressiste» de la littérature bulgare et sa validité très longue qui se prolonge jusqu'au XVIIe-XVIIIe siècles. La réproduction des premières traductions, pratiquement inchangées, des siècles après leur parution, crée des conditions pour une continuité culturelle qui contribue à la création des goûts littéraires de l'époque et donne «un cadre défini de l'identité de la société chrétienne» (p. 186) dans la période de la domination ottomane.

Il n'y a pas de doute que l'apparition de cette étude aussi bien de la publication des textes cités, est un évènement et un apport considérable aux études médiévales bulgares sur les textes hagiographiques, les plus anciens datant d'avant la réforme de Syméon Metaphrastès, mais aussi pour le culte des saints, la spiritualité et pour toute la culture slave du Xe au XVIIe siècle.

I. Biliarsky – M. Tsibranska

BACCI, Michele, *San Nicola. Il grande taumaturgo* [Storia e Società], Ed. Laterza, Bari 2009, pp. 258 con figg. a colori e bianco e nero, € 19,00.

Nell'immensa bibliografia relativa a San Nicola, l'opera che qui presentiamo ha un fascino particolare, del tutto nuovo all'interno degli studi finora dedicati al Santo. Non si presenta come un'opera a carattere prettamente filologico-storico, il cui intento debba vertere sulla storicità o meno delle fonti in esame (pur se a volte le note a fondo volume riportano un eccesso di riferimenti non sempre strettamente relativi a quanto si va a puntualizzare nel testo); non si ha una compilazione di idee già espresse in passato e qui versate in prosa più leggera e narrativa: tutt'altro. L'A. conosce ed usa bene gli strumenti della semiotica dell'immagine (qui intesa anche come statua: ottimo, in effetti, l'epilogo del libro [pp. 181-8] sulle tre rappresentazioni statuarie del Santo nell'ultimo gradino del processo della sua "globalizzazione", statue poste e spostate dai turchi di continuo — almeno dal 1983 ad oggi — nella città di Demre [Kalé, Myra]) e il suo punto di ricerca nell'analisi di San Nicola e della sua estesa popolarità parte dagli utenti di questo fenomeno del sacro. Lasciando parlare l'A., "l'obiettivo specifico è indagare in primo luogo le modalità secondo le quali un gruppo umano è riuscito nell'intento di mantenere vivo dopo la morte il ricordo di un grande benefattore, mettendo ritualmente in atto la sua presenza nel proprio ambiente vitale, ossia stimolando con un'accurata 'regia del sacro' l'intuizione della continuità del suo intervento sovrannaturale a favore del proprio gregge; in secondo luogo, si vuole porre in evidenza attraverso quali canali il culto si è venuto ad affrancarsi della sua determinazione locale per diffondersi e riprodursi in nuovi contesti lungo tutto l'arco del Mediterraneo e nell'intero mondo cristiano" (p. X).

Il libro è diviso in 5 capitoli (I: L'uomo; II: Il luogo sacro; III: La nuova identità; IV: Dal corpo all'immagine; V: Un santo "globalizzato") e chiuso da un epilogo. Il problema filologico della "storicità" di S. Nicola non è l'interesse primario dell'A. che si affida piuttosto, e ben fa, alla storicità recepita dal culto già creatosi e diffuso su questo Santo nel VI sec. (ma non solo in Licia). Questa scelta di metodo evita lunghi interrogativi ripetutamente dibattuti nella letteratura passata. Forse infatti la creazione del S. Nicola in epoca costantiniana è da pensarsi in riferimento alla presenza di arianesimo in Licia nel IV sec. (*TIB* 8, 144), visto che Myra mancava di vescovo a Nicea I, mentre appare nel 381 (cf. Ruggieri, *OCP* 59 [1993] 349[117]; Kaufhold, *Oriens Christ.* 77 [1993] 77[123]). Tale scelta inoltre aiuta il lettore a meglio seguire la creazione del grande taumaturgo all'interno di una geografia, quella della Licia, ricca di culti ancestrali (il caso di Eleuthera ben descritto a p. 24 e ss). Sulla mentalità pre-cristiana in Licia si può vedere il mio contributo in *Nicholas of Sion and the Meeting of Cultures: the Literary Models, III Symposium on Lycia,* Antalya 2006, II, 657-664. La regione fu inoltre stazione marittima di estrema importanza nel commercio fra il sud e il nord dell'impero; le vie marittime sono ben analizzate alle pp. 56ss, soprattutto per l'estensione del culto, senza nulla dire della traslazione barese. La presentazione delle fonti nei primi due capitoli sfocia nel III, allorquando si stabilizza definitivamente la figura del santo vescovo di Myra, una figura creatasi grazie all'altra di Nicola, archimandrita di Sion e vescovo di Pinara (pp. 70ss). All'interno di

questo contesto v'è, credo, un tassello che è d'uopo aggiungere, giacché, se non vado errato, resta una testimonianza ricca di conseguenza per il discorso che Bacci porta avanti. In proposito va detto che i dati di scavo nella chiesa di Myra, a cura di Ötüken, sono da prendere con estrema cautela: Niehwöhner (non Niewähner, con nota 8, p. 195 e bibl.), citato, propone altri dati. Personalmente resto scettico su queste forzature tese a "globalizzare" quell'edificio, la cui origine è del tutto ignota. Nel processo della creazione dell'immagine ("la costruzione dell'aspetto fisico", pp. 80-81), si fa riferimento ad un graffito, certamente non del VII secolo, come l'A. ipotizza, ma d'epoca certamente medievale. Infatti il corridoio voltato della *Church II* che gira attorno all'abside, particolarità architettonica presente anche nella *Church I* della stessa isola di Gemile, non era certamente visitabile da laici, chiuso com'era dalla porta della navata nord e inoltre tracce di affreschi di X-XI sec. sono visibili nello stipite interno della finestra absidale. Sarei perciò propenso a ritenere i graffiti posteriori a questa stessa data medievale. Sh. Tsuji, che nel suo "Notes", pp. 12-13, riporta una mia opinione, mai espressa (cf. [*Byz.* 69, 1998, 146-7) e stranamente ripresa da Bacci a p. 142, n. 70, accenna ad un affresco posto sullo stipite sinistro della porta nord d'ingresso nella *Church II* con l'iscrizione *hosios Nikolaos*. Questa è certamente, a mia conoscenza, la più antica rappresentazione in affresco del Santo, a mio avviso d'epoca giustinianea, già nella sua immagine canonica, episcopale. Si tratta, credo, di Nicola di Myra, pur se, a onor del vero, vi sono delle ambiguità "teologiche". Nella lunetta sovrastante l'ingresso, v'è il busto dell'Emmanouel (discusso da me in *Römische Historische Mitteilungen* 45 [2003] 296-300) legato alla terminologia cristologica monofisita. Probabilmente si hanno qui degli strascichi della miscelazione dei due Nicola, lo storico (Nicola di Sion, pure lui divenuto vescovo) e la figura in atto di creazione (il vescovo di Myra). La contaminazione delle *Vitae* è in atto dalla fine del VI sec. e la definitiva affermazione di S. Nicola di Myra si stabilizza a livello testuale nel pieno X sec. Il cap. III di Bacci è un interessante testo nel quale si vede, lentamente e nelle diverse gradualità del processo, la creazione dell'immagine del corpo del Santo. L'A. è maestro nel maneggiare fonti iconografiche medievali e col cap. IV inizia una stimolante carrellata delle immagini createsi attorno alla persona del noto taumaturgo. I capp. IV e V sono deliziosi e affascinanti, perché l'A. usa uno stile narrativo, rimandando alle note spunti per ulteriori ricerche, e portando il lettore un passo dopo l'altro a vedere il variegarsi dell'immagine tipica nonché la sua espansione. Il cap. V introduce un termine ("globalizzato") che ben si adatta alla diffusione del Santo all'interno di molte culture europee e non solo. Restando fissa l'identità del Santo, la sua iconografia e il suo significato diventano poliedrici, come se da un unico ceppo si differenzi una molteplicità strettamente aderente alle aspettative e alle comprensioni delle varie culture. Ci pare innegabile che quest'opera di M. Bacci sia destinata a restare un punto di riferimento in una diversa lettura, più attuale e storicamente stimolante, nel comprendere il fenomeno della creazione di questo grande taumaturgo. L'intento citato all'inizio è stato, credo, pienamente realizzato e il lettore riesce con facilità, di lettura e di comprensione, a seguirne il processo, benché questo si sia protratto per molti secoli.

V. Ruggieri

BANDRÉS URDÁNIZ, José L., M. Afr., *A Glance behind the Curtain. Reflections on the Ethiopian Celebration of the Eucharist*, Master Printing Press P.L.C., Adigrat 2008, pp. 215, s.i.p.

José L. Bandrés Urdániz, dei Missionari d'Africa, da oltre quarant'anni vive nell'Eparchia di Adigrat (Etiopia) dove svolge il suo ministero, che comprende anche pubblicazioni sulla chiesa locale di rito *ge'ez*, di cui il presente libro è il suo lavoro più recente. Nel "Foreword" (p. 5), l'Eparca cattolico di Adigrat, *Abuna* Tesfasellassie Medhin, nel congratularsi con l'autore, ricorda come il messale in lingua *ge'ez* — l'etiopico antico usato tutt'oggi nella liturgia locale — fu stampato la prima volta a Roma nel 1548, per volere del pontefice Paolo III, mentre Pio VI faceva obbligo ad *Abuna* Tobia Giorgis Gebregziabhier, prima della sua consacrazione a vescovo di Adulis (1788), di mantenere il rito etiopico, praticato poi dal vescovo san Giustino de Jacobis, e confermato con le edizioni del messale, approvate dalla Santa Sede, nel 1890, 1915 e 1945. Secondo le direttive del Concilio Ecumenico Vaticano II, la Congregazione delle Chiese Orientali emanava una serie di istruzioni circa il mantenimento dei riti orientali, di cui quello etio-eritreo è tra i più antichi e documentati. Accanto ai vescovi e al clero nativo, si sono affiancati numerosi missionari che hanno messo a frutto gli studi e le ricerche effettuate in occidente, con le conoscenze dirette, acquisite sul posto, dei testi, delle tradizioni e dell'osservanza della liturgia plurisecolare, con testimonianze spesso anche scritte, utili non solo ai loro fedeli per una conoscenza più approfondita del proprio rito, ma anche per renderne partecipe l'intera cristianità.

Il P. José continua il suo libro con: "Preface" (p. 7), "Acknowledgments" (p. 10), "Abbreviations and Quotations" (p. 11), "Introduction" (p. 13). Segue il testo vero e proprio, diviso in capitoli: 1. *The Mystery of the Eucharist* (p. 20: il mistero cristiano, il mistero di Dio e l'economia della salvezza, la liturgia nella teologia del mistero, significato del mistero nella liturgia, perché il corpo e il sangue di Cristo sono chiamati misteri); 2. *A House Built for Worship, the Distinctive Character of the Ethiopian Liturgy* (p. 35: architettura e ambiente della chiesa, l'entrata, sezioni dell'edificio, la nave, il santuario, l'altare, l'arca di Noè, importanza del *tābot*, fondamento biblico del simbolismo); 3. *The Breaking of the Bread* (p. 63: la preghiera e l'azione della "fractio panis", rendimento di grazie, le parole dell'istituzione, memoriale dell'offerta, l'epiclesi, la funzione del sacerdote; comunione nello Spirito Santo, significato di *koinonia* nel contesto eucaristico); 4. *Liturgy and Christian Life* (p. 112: vero culto spirituale, il sacerdozio dei fedeli, ruolo unico degli individui, vita cristiana come deificazione); 5. *The Eucharist, source of peace and unity for the local, regional and universal Church* (p. 127: introduzione, la testimonianza della liturgia); 6. *The Holy Trinity in the Liturgy* (p. 143: comunione nella vita della Trinità, comunione nella morte e risurrezione di Cristo, la rivelazione e confessione della Trinità nella liturgia); 7. *Mary: The Church and Eucharist* (p. 169: Maria e la Chiesa, Maria, la Chiesa e l'eucaristia; la teologia dell'*Arganon Mariam* — l'Arpa di Maria; l'allegoria della pianta di mandragora — Gen 30,14-18; l'allegoria dell'albero d'ulivo — Maria, Cristo e il battesimo; l'allegoria del vino — Maria, Cristo e l'eucaristia; allegoria

del roveto ardente — Es 3 e 6); 8. *The curtain of the Sanctuary* (p. 184: il velo del santuario, riferimenti del Nuovo Testamento, applicazioni mistagogiche del velo del santuario). Il libro termina con: *Summary and conclusion* (p. 199) e *Select bibliography* (p. 208).

Notevoli sono i pregi della pubblicazione: chi ha familiarità con la lingua, vi troverà i testi più importanti riportati nell'originale etiopico, seguiti dalle relative traduzioni, in modo che tutti i lettori possano conoscere e gustare la ricchezza della spiritualità eucaristica propria di quella antica e glorioasa liturgia orientale. Nello studio sono evidenziati i rapporti della dottrina della Chiesa etiopica con gli insegnamenti conciliari e pontifici, specie del Vaticano II e di Benedetto XVI.

Come è naturale in tutti i lavori umani, non manca qualche errore di battuta, inevitabile specialmente nelle traslitterazioni. Ci sembra inoltre che la traslazione delle ossa di Adamo nell'arca di Noè (p. 40), sia narrata dal Sinassario il 6 di *ṭerr* (14 gennaio), anziché il 3 di *taḫśāś* (12 dicembre).

Siamo grati all'autore del suo prezioso contributo alla conoscenza della liturgia etiopica, con l'auspicio di poter presto leggere altri suoi studi.

O. Raineri

BERGER, Michel e André JACOB, *La chiesa di S. Stefano a Soleto. Tradizioni bizantine e cultura tardogotica*, Ed. Argo, Lecce 2007, pp. 150 con tavole e foto a colori, € 30,00.

L'ultima cittadina del Meridione d'Italia che fino alle soglie del Rinascimento conservò la tradizione bizantina fu Soleto, un centro situato in Terra d'Otranto, circa 20 km a sud di Lecce. La testimonianza per eccellenza di questa *paradosis* bizantina resta ad oggi la deliziosa e piccola chiesa di S. Stefano, benché, come da aspettarsi e come lo stesso sottotitolo dell'opera sottolinea, essa inglobi iconograficamente ed architettonicamente tendenze toscano-napoletane e tardogotiche. L'edificio coi suoi cicli affrescati era naturalmente già conosciuto da tempo, ma la lettura critica, unita ad un pluridecennale lavoro sul campo in terra salentina portato avanti da M. B. e A. J., fanno di questo libro un eccellente contributo agli epigoni bizantini del Sud d'Italia. Pur se il libro è stato scritto a due mani, e non si nota traccia dove si fermi quella dello storico dell'arte (M. B.) e subentri quella del paleografo e ben noto studioso di manoscritti liturgici dell'Italia Meridionale (A. J.), l'effetto prodotto, come si noterà, è onnicomprensivo: ad una dettagliata e comparativa analisi dei singoli riquadri affrescati o cicli risponde il substrato letterario o manoscritto che completa l'intelligenza dell'opera pittorica. A proposito bisogna ricordare che Soleto era un centro scrittorio, certamente fin dal 1341, data dell'octoeco *Rom. Corsin. 41 E9*, al 1583, quando vennero eseguiti sia una parziale copia del *typikon* del monastero di S. Nicola di Casole, il *Vat. Barber. Gr. 383* che l'eucologio *Rom. Corsin. 41 E31*, vergati da F. Ripa (p. 11). Ad una prima descrizione dell'edificio (cap. I), seguono altri cinque capitoli relativi alle pareti interne del piccolo edificio rettangolare,

mononavato, con abside elevata ad incasso nella parete verticale est. Credo sia perfettamente in linea con l'architettura e lo stile delle pitture la data proposta dagli AA.: "nell'ultimo scorcio del Trecento o ai primissimi anni del secolo successivo" (p. 95), piuttosto che attenersi alla quella proposta da Ch. Diehl che lesse l'anno 1346/7 nell'iscrizione dedicatoria, ora scomparsa, posta sulla facciata interna nord. In effetti, e questo è da attribuirsi all'ottima competenza degli AA., l'edificio preserva in facciata elementi romanici, ma già linee gotiche son ben delineate. In aggiunta a questo, e per meglio contestualizzare i cicli pittorici, se gli affreschi sulla parete orientale — pur ricorrendo a stilemi figurativi napoletani e postgiotteschi — si datano all'ultimo scorcio del Trecento (confronto puntuale con la chiesa di S. Caterina a Galatina, stemma araldico di Raimondello del Balzo Orsini; interessante l'ipotesi degli AA. nell'individuare il frescante della parete est ed altri riquadri nell'artista a lavoro sulle storia della Maddalena nell'Oratorio di Belloluogo), gli altri cicli appartengono a qualche anno o decade più tarda e forse sono opera degli artisti che lavorarono a Galatina non prima del 1394. L'aula ecclesiastica rettangolare era totalmente coperta da affreschi, secondo le aspettative. In sintesi si ha: la parete orientale ospita un ciclo cristologico con forte tenore liturgico (su questo dopo); la parete nord affronta su tre registri orizzontali scene del Nuovo Testamento (v'è un altro registro più in basso, come sugli altri muri, approntati su riquadri verticali; le immagini sono "impaginate" diversamente dai registri alti e formalmente non appartengono al racconto sovrastante); la parete meridionale affronta scene della vita di Santo Stefano; la controfacciata ad ovest, infine, offre un originale Giudizio Universale. Lo studio dedicato dagli AA. a tutto l'apparato pittorico dell'edificio non consiste solamente in una critica e lucida analisi di ciascun riquadro o dettaglio dello stesso — e l'orizzonte delle comparazioni sia contenutistiche che stilistiche apportate in questa fase del lavoro si estende a tutto il patrimonio pittorico delle chiese del Salento — ma anche, in modo nuovo ed originale, al recupero del retroterra mistagogico (la *Historia Ecclesiastica* è onnipresente), agiografico-apocrifo (la *Fabulosa Vita sancti Stephani protomartyris*, cui si aggiungono gli apocrifi di Filippo, riportati con la traslazione delle reliquie di Stefano nell'*Ambros. G. 63 sup*, la *Passio leggendaria* di Stefano, nello *Scorial. Y. II 6*; l'*Apocalisse della Santissima Madre di Dio*, che riporta quasi alla lettera la scena della coppia addormentata nell'affresco del Giudizio Universale; il *Vangelo arabo dell'Infanzia)*. In questo modo l'orizzonte ermeneutico si allarga offrendo una comprensione più profonda e aderente alla realtà delle scene. Direi che in questo modo si ha non solo una più veritiera lettura degli affreschi, ma al tempo stesso si mette in grado il lettore di appropriarsi della vasta letteratura agiografica circolante al tempo nella Terra d'Otranto. In questo contesto si leggono con piacere ed attenzione, dunque, la facciata cristologica (sarebbe stato di grande utilità offrire un dettaglio fotografico dell'immagine clipeata di Cristo con croce nella composizione trinitaria nel registro alto della parete est) dove Cristo appare come *Sophia* (Cristo *Sophia* ritorna con altra mano e certamente non bizantineggiante, con tratti più delicati, anche a sinistra del registro basso della parete sud, pp. 50-51, foto 49) e offerente-offerto: i tanti passaggi mistagogici a riguardo sono calzanti

nella spiegazione. Quando non scompaiono, le didascalie (per queste si ha anche il fenomeno del bilinguismo greco-latino) sono di grande aiuto. Un caso interessante è dato dall'ultimo vescovo a sinistra della conca dell'abside (p. 26, foto 9): v'è un insolito *incipit* del *Trisagion* originario dell'Egitto e della penisola sinaitica, e questa chiesa conserva l'unica testimonianza nota in Terra d'Otranto di una preghiera che entra in Calabria nell'VIII sec. In questo particolare scenario figurativo-liturgico non intervengono solo le istanze pittoriche napoletane o elementi agiografici; anche la tradizione locale trova il suo posto. Infatti nelle ultime scene relative a S. Stefano, gli ebrei che eseguono i misfatti della tortura, sono distinguibili dalla "rotella" che essi erano tenuti a portare sui loro abiti (p. 61 e 63, foto 38-39, dove però le foto non mostrano l'interessante dettaglio menzionato); l'asino della fuga in Egitto (p. 44, foto 26) e quello dell'entrata in Gerusalemme (p. 46, foto 29) portano la "bardella", tipica connotazione popolare. Si è citato precedentemente Raimondello del Balzo Orsini che la storiografia ha presentato come campione del rito latino a detrimento della cultura grecobizantina di quella terra. Ritengo, invece, che l'immagine di questo personaggio desumibile dall'accurato lavoro degli AA. risulti più veritiera e aderente alle testimonianze pittoriche (p. 98). Il ricorso non solo allo stemma araldico sulla facciata, ma i reiterati accenni ai Magi, dai quali, si diceva, egli pretendeva derivare genealogicamente, quale la testa di moro per il battesimo dell'eunuco etiope, il pannolino donato dalla Vergine ai Magi, credo facciano di questo signore (tra l'altro identificabile, vestito con saio francescano, nel gruppo dei salvati nella scena superiore del Giudizio Universale) una presenza fondamentale nella committenza artistica ed architettonica della chiesa. Gli AA sostengono (p. 98) che il conte di Soleto: "(fosse) ... attento sì alla diffusione degli usi liturgici romani, senza che ciò implicasse noncuranza e trascuratezza nei riguardi delle irriducibili esigenze dei suoi sudditi di rito bizantino". È, dunque, attraverso Raimondello che la minoranza greca a Soleto è riuscita a trasmetterci "la propria identità e l'ostinata affermazione di una cultura secolare posta di fronte ad un tramonto ormai inesorabile" (ivi). Dobbiamo essere grati a M. Berger e A. Jacob non solo per la loro perseveranza e attenzione verso la Terra del Salento, ma anche per l'ottima analisi apportata nell'esegesi di questo edificio. Il libro, con ottima veste tipografica, è corredato da molte foto di ottima fattura (qualche dettaglio in più non sarebbe stato superfluo), da tavole relative agli schemi prospettici delle pareti, da una sostanziosa bibliografia, da un indice analitico e da un utile glossario relativo ai termini tecnici presenti nel volume.

V. Ruggieri

БОЖИЛОВ, Иван, *Византийският свят*, Анубис, София 2008, 704 с. (BOŽILOV, Ivan, *Le monde byzantin*, Anubis, Sofia 2008, p. 704), leva/BGN 35 = € 17, 95.

La Bulgarie fait, sans doute, partie du monde byzantin et dans ce sens tous les travaux sur le passé médiéval bulgare font partie, eux aussi, des études byzantines. Malgré tout, force est à constater que l'historiographie bulgare aura

beaucoup de peine à se comparer à la richesse de la byzantinologie «pure». Et voilà que deux ans avant le Congrès iternational d'études byzantines, prévu pour 2011, et qui se tiendra à Sofia, est apparu un livre qui aurait pu faire honneur à toute école dans ce domaine.

Le nom de l'auteur, Ivan Božilov, aurait pu se suffire pour présenter cette œuvre. Ses analyses concrètes et détaillées sur divers sujets de l'histoire médiévale du Sud-est européen, lui ont crée déjà une réputation bien solide. Dans ce livre, en revanche, il abandonne l'étude précise au profit d'un panorama d'une civilisation, de son centre et sa périphérie, de sa structure politique, de sa spécificité linguistique et de ses images.

Le livre est non seulement très volumineux, mais englobe, aussi, une thématique très vaste que je ne pourrais, ni essayerais de présenter dans ses détails. Mais pour donner une idée approximative da sa structure, je dirai, qu'il est composé essentiellement de deux parties auxquelles se rajoute un annexe très riche, représentant un florilège de textes que l'auteur lui-même appelle «Troisième partie».

Le début est consacré, bien sûr, aux Romains orientaux, autrement dit, au centre naturel du monde byzantin. Le premier chapitre est consacré à la compréhension de ce monde par les non-byzantins, et à l'évolution que les jugements ont dû subir. La ville de Constantinople, elle-même, la Ville avec une lettre capitale, la Seule, l'Oeil de la chrétienté, à laquelle l'auteur consacre un chapitre à part, est montrée comme un vrai centre de la terre, qui attire et focalise tout. C'est aussi, le lieu du seul vrai souverain du monde, reflet du Roi des Cieux, Seigneur Jésus Christ. Le troisième chapitre développe ces sujets en analysant l'anthropologie du pouvoir et la construction de la «Maison terrestre». Dans cette maison, Ivan Božilov ne sépare pas l'Etat de l'Eglise et ne les oppose non plus. De cette manière, il suit le propre modèle des Romains orientaux, et non pas celui des interprétations plus tardives. Ceci est étroitement lié à l'idée de Homo byzantinus, qui est en réalité, au centre du monde et de la conception et de la prédestination du pouvoir ainsi qu'à son rôle dans l'histoire. De cette façon, la première partie du livre se termine par un panorama complet de ce que notre monde contemporain a hérité du Byzance aussi bien dans le domaine de la langue et la littérature que dans celui des arts.

La deuxième partie est consacrée à la périphérie grâce à laquelle Byzance devient un «Monde byzantin». La partie commence avec la naissance et le développement de cette périphérie. L'activité missionnaire de l'Eglise constantinopolitaine, la reconquête diplomatique de l'Empire, la propagation des textes et des idées sont inclus ici. Suivent: les tentatives de la périphérie «d'éjecter» le centre, de le répéter ou simplement de le transporter ailleurs. De cette façon on passe de l'unité à la multiplicité. Le début de ce processus commence en Bulgarie au Xe siècle et continue en Serbie au XIVe, et nous savons aussi que ces tendances continuent même après la mort de l'Empire. La multiplicité ne gêne pas la nouvelle consolidation, puisqu'un des traits caractéristiques du monde byzantin est qu'il n'a jamais été institutionnellement unitaire, sans jamais, aussi, être vraiment divisé. Son unité spirituelle n'a jamais été détruite par les «dissidents» de

l'époque, et notamment, les hérésies dualistes ou autres. Cette deuxième partie se termine par un panorama de la littérature et de l'art du monde byzantin, mais cette fois-ci dans sa périphérie. L'accent est mis sur la spécificité des différents phénomènes, telle la polémique antihérétique du presbyter Cosma, la tradition des chroniques russes, l'hagiographie des souverains serbes, l'icône russe, etc. Tous ces phénomènes sont analysés et présentés non pas comme des déviations, mais comme un enrichissement du modèle. Il est clair que l'étude est basée avant tout sur l'apport slave à la construction de monde byzantin. Le Caucase et le Proche Orient manquent, mais je ne crois pas que ceci représente un réel problème pour un auteur bulgare dont les priorités sont focalisées ailleurs.

La troisième partie du livre contient trente textes exemples, traduits du grec ou du slavon qui démontrent les points de vu de l'auteur.

Il fallait que ce livre sortait dans l'historiographie bulgare depuis longtemps. Généralement, il est le résultat d'une synthèse de tout le savoir recueilli dans un domaine donné durant une période. Si nous ne l'avons pas eu durant le XXe siècle, ceci ne nous montre que l'historiographie bulgare n'avait pas atteint la fin de cette étape. Le livre est très utile parce qu'il donne la possibilité au lecteur bulgare d'appréhender une immense civilisation difficile à saisir. Il est important aussi parce qu'il brise les idées reçues, que nous connaissons tous, que certaines de nous mentionnent, mais personne n'énonce. C'est peut-être de cette manière que l'on met la fin d'une tendance dans l'historiographie qui sévit en Bulgarie depuis le XIXe siècle. C'est la raison pour laquelle, je crois, que ce livre est non seulement utile et agréable à lire par les spécialistes, mais il peut aider tous les curieux qui veulent savoir plus sur le passé de l'Europe.

I. Biliarsky

DEHANDSCHUTTER, Boudewijn, *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity*: collected essays edited by J. Leemans [BETL 205 (CN 21)], University Press, Leuven 2007, pp. 286, € 74,00.

Da quando nel 1977 B. Dehandschutter ha difeso la sua tesi sul *Martirio di Policarpo* [= MPol], pubblicata poi nel 1979 assieme all'edizione critica (in BETL 52), questo studioso si è costantemente occupato di quell'importante testo del primo cristianesimo. Nel presente volume sono stati raccolti una ventina di suoi interventi, in tre lingue (francese, inglese e tedesco), raggruppati in cinque sezioni: I. *Martyrium Polycarpi: Text and Textual Criticism* (pp. 1-40). II. *Martyrium Polycarpi: Studies* (pp. 41-141). III. *Ignatius and Polycarp* (pp. 143-171). IV. *Martyrdom and Persecution* (pp. 173-255). V. *Images of Polycarp* (pp. 259-277). Chiude un Indice degli Autori (pp. 279-286).

La prima sezione tratta del testo e della trasmissione testuale. La principale novità (inedita) è una nuova edizione critica aggiornata del MPol, posta in sinossi con il testo di Eusebio, *HE* IV,15 (pp. 3-22). Questa edizione si basa sui principali otto mss, compreso quel codex *Kosinitza* ritenuto perduto, ma che proprio B. Dehandschutter è stato capace di ritrovare (cf. pp. 35-40). La storia

delle edizioni e delle interpretazioni del MPol è ricostruita puntualmente alle pp. 43-83, testo ripreso da ANRW II.27.1 (1993) 485-522. Sono qui messi a punto i principali problemi dibattuti tra gli studiosi: l'autenticità e l'integrità del MPol (pp. 50-55); la data della morte di Policarpo e della composizione del MPol (pp. 56-62); il MPol e il Nuovo Testamento (pp. 62-67); la teologia del MPol (pp. 67-74); bibliografia (pp. 74-83). Poiché questo studio era della fine degli anni '80, B. Dehandschutter ha composto un supplemento (inedito) sulla ricerca che va dal 1990 al 2005 (pp. 85-92). Sintetizzando le principali acquisizioni di questa parte, ormai appare dimostrato che il testo fornito da Eusebio non si basa su una diversa e più antica tradizione testuale, come molti avevano ipotizzato, ma è frutto di una sua personale rielaborazione. Non può essere quindi usato come criterio di originalità. Cadono così tutte quelle teorie basate su supposte interpolazioni (capofila H. von Campenhausen), che si rivelano sempre più come posizioni preconcette, basate sull'assioma "non è possibile che...". La migliore conoscenza che oggi abbiamo del cristianesimo del II secolo mostra che la dottrina e il linguaggio del MPol sono pienamente compatibili con quel periodo. Da qui la posizione "conservativa" presa da questo studioso, posizione non preconcetta, ma suffragata dai dati, anche se rimangono sempre incertezze e problemi aperti. Del resto, B. Dehandschutter non si è limitato a un lavoro strettamente filologico, cosa impraticabile senza una buona conoscenza storica e dottrinale di quel periodo. Egli così viene a toccare la questione delle persecuzioni e la concezione del martirio nel II secolo (pp. 93-104), il valore degli *Atti dei Martiri* (pp. 113-120), il tema dell'influsso della martirologia giudaica sui testi cristiani (vedi il *IV Maccabei*) (pp. 195-227), il problema dello sviluppo semantico del linguaggio cristiano (pp. 105-111).

Molto convincente appare la critica che B. Dehandschutter fa della tesi di G. Buschmann (KAV 6, Göttingen 1998), secondo il quale il MPol sarebbe da intendere come interamente scritto in prospettiva anti-montanista (pp. 121-130). A parte il fatto che non ci sono elementi per datare l'inizio del montanismo già al 156 (anno probabile di composizione del MPol, a meno di spostarla agli anni '70), la lettura fatta da Buschmann risulta una forzatura, che si appoggia allo schema ormai superato della contrapposizione tra protocattolicesimo istituzionale e carisma. Più aderente al testo è l'interpretazione di Dehandschutter, che situa il MPol all'interno di un dibattito tutto ecclesiale sul significato del martirio, senza con questo negare un fondo storico all'evento narrato. In definitiva, il MPol rientra più nella letteratura agiografica, con il suo concetto di *sequela Christi*, che permette di onorare il martire, distinguendolo bene da Cristo stesso.

Alcune lezioni proposte da Dehandschutter (cf. p. 6) avrebbero meritato più attenzione da parte di editori e commentatori a lui successivi (ad es. l'edizione di J.J. Ayán Calvo, Madrid 1991 e il commento di C. Burini, Bologna 1998). Così, mentre tutti leggono ancora in MPol 12,2: «Questi è il maestro dell'Asia (ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος)», Dehandschutter legge, seguendo la maggioranza dei mss (ma contro Eusebio): «Questi è il maestro dell'empietà (ὁ τῆς ἀσεβείας διδάσκαλος)», espressione molto più confacente al contesto. In MPol 5,2 si dice che il vescovo «si rivolse ai presenti e disse: "Devo essere bruciato vivo"». Il testo edito da

Dehandschutter segue sei mss che hanno in più l'avverbio προφητικῶς, e cioè «disse *profeticamente*», testo ripreso alla lettera in 12,3. Ciò è in linea con la presentazione che il MPol fa di Policarpo come di un vescovo dotato del carisma profetico, il che è detto espressamente in 16,2: «Policarpo [...] maestro apostolico e profetico (διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός), vescovo della Chiesa cattolica che è in Smirne».

All'interno del dibattito sull'evoluzione semantica del termine μαρτυρεῖν, meno convincente ci pare l'interpretazione di *1Clem* 5,4-7, dove a proposito di Pietro e Paolo compare due volte il participio aoristo μαρτυρήσας. Siamo d'accordo che il verbo non ha ancora il significato tecnico di "morire per la fede", e conserva il suo significato originale di "testimoniare". Secondo Dehandschutter nel caso di Pietro si tratterebbe di una testimonianza "con i fatti" (le prove subite), mentre nel caso di Paolo si tratterebbe di una testimonianza "orale" (davanti ai governanti), senza connessione con la rispettiva morte. Ora il testo di *1Clem* 5,4 potrebbe anche essere tradotto così: «Pietro, a motivo di ingiusta gelosia sopportò non una né due, ma parecchie sofferenze, e così, dopo aver reso testimonianza, se ne andò nel meritato luogo della gloria». Nel NT la testimonianza è sempre connessa con la parola (cf. *Ap* 12,11 con la significativa associazione λόγον τῆς μαρτυρίας, e la rinuncia alla vita *usque ad mortem*). Inoltre, sarebbe strano che in due testi così vicini, lo stesso verbo avesse due significati diversi. Comunque, lo slittamento semantico verso un uso tecnico dei termini, testimoniato dal latino *martyr*, *martyrium*, non è stato arbitrario, ma fondato sulla realtà, anche se la morte cruenta non fu subito vista come necessaria a definire il "martire"; bastava solo il rischio corso. Da qui alcune oscillazioni di vocabolario. Va però detto che anche quando l'uso tecnico ha prevalso, non è mai sparita la connessione con la confessione della fede (testimonianza). La morte puramente fisica non fa il martire. In ogni caso, il testo del MPol mostra che a Smirne la terminologia tecnica del martirio era già utilizzata nella sua complessità alla metà del II secolo (passi analizzati da Dehandschutter alle pp. 104-111).

E. Cattaneo, S.I.

FLORENSKIJ, Pavel A., *Iconostasi. Saggio sull'icona*, trad. a cura di G. Giuliano [Hermes 15], Edizioni Medusa, Milano 2008, pp. 159, € 14,80.

Pavel Aleksandrovič Florenskij (=F.) (1882-1937) resta uno dei sommi del pensiero russo contemporaneo. La sua formazione intellettuale procede dalla matematica alla linguistica, dalla filosofia (soprattutto quella platonica) alla teologia — caratteri che si trovano ben netti nel saggio di cui si parla — al punto da mostrare nel pieno della sua maturità una teologia *sui generis*, originalissima ed al tempo stesso radicata nella ortodossa tradizione della chiesa russa. Come giustamente sottolinea la curatrice di questa edizione italiana: "Il saggio *Iconostasi* rappresenta una sintesi del pensiero di F. e deve essere letto nella cornice della rinascita religiosa russa dell'inizio del XX secolo e del movimento simbolista russo, artistico, poetico e filosofico..." (p. 7). Questo iniziale indizio avvisa il

lettore dello spessore culturale della materia in esame e chi legge non può permettersi una ponderata riflessione sul singolo tema che l'A. momentaneamente affronta. Lo stile del saggio — ci si passi questo termine — richiama un dialogo fra uno sconosciuto interlocutore e F.; l'A., tuttavia, anche quando il suo interlocutore appare con una questione di chiarimento, ritorna a riprendere il suo filo logico su un piano linguistico o metaforico del tutto differente. Nel 1977 E. Zolla offre al pubblico italiano (*Le porte regali.* Saggio sull'icona, per i tipi di Adelphi) la prima traduzione italiana di quest'opera; l'edizione attuale, invece, si avvale di una più critica ricostruzione del testo stampato a Mosca nel 1994. In forza di questo si rispetta non solo la semantica di *lik*, una volta reso con "sguardo", ora invece più evocativamente reso con "sembianza", ma sono migliorate anche letture di altri passi importanti nel testo (p. 13). Ambedue le traduzioni italiane, tuttavia, portano lo stesso sottotitolo (*Saggio sull'icona*) che, in realtà, è la vera tematica del saggio; la parola *Iconostasi* o *Porte regali* (in Zolla) non è che il *milieu* ove l'icona splende, vivificando. L'iconostasi è "il confine tra mondo visibile e mondo invisibile ... è una *visione* ... è la manifestazione dei santi e degli angeli, è 'ierofania' e 'angelofania', è la manifestazione dei testimoni celesti..." (p. 46). Sembra strano, ma F., proprio usando questa terminologia, non fa nessun riferimento al trattato attribuito al patriarca Germano (*Historia ecclesiastica*), dove tutto l'inizio del trattato si muove su questa ambivalenza di celeste-terrestre (e chiaramente il nome come anche l'apparato decorativo-architettonico dell'"iconostasi" ancora non vedevano la luce). Qui sta, infatti, credo, un tratto caratteristico del pensiero di F.: la teologia dell'icona qui prospettata è relativa all'intelligenza e alla fede che la chiesa russa, dal XIV sec. in poi, ha avuto di questo "evento" ecclesiastico che è l'icona. Benché si faccia riferimento alla *paradosis* della Chiesa, questa è la chiesa russa, non di Bisanzio che mai viene citato (pur sapendo che la Rus' di Kiev ha preso da Bisanzio); l'immagine sacra, infatti, era presente nella già millenaria esperienza liturgica e teologica di Bisanzio nelle forme musive e a fresco, oltre che sulla tavola di legno (o altro supporto). Fatta questa precisazione (non valutata nemmeno nella introduzione), il discorso illuminante di F. è sconvolgente per i guizzi, per le intuizioni, per le aperture teologiche e filosofiche (platoniche), per il ricorso alla tradizione dei Padri e dei pensatori russi (il tardo *Stoglav* a pp. 74-7 e Dionisio da Furna). Il lettore è avvolto da una serie di argomentazioni che vanno da note filologiche a spiegazioni matematiche; queste conducono alla considerazione degli archetipi dell'*idea* per riversarsi nella contemplazione dell'Archetipo divino. La contemplazione, tuttavia, non è possesso dell'Archetipo, ma una "allusione a un archetipo celeste" (p. 68). Il lettore sia ben conscio che, benché questa, formalmente parlando, non sia un'opera filosofica, essa tuttavia è intrisa di profonda ontologia la cui matrice platonica è evidente in qualsiasi categoria utilizzata. Proprio sull'ontologia, tuttavia, resta da dire una parola. Il saggio è da leggersi all'interno del tempo della sua scrittura e nel contesto degli eventi vissuti dal suo autore; detto questo, le reiterate negative pagine sull'arte occidentale, rinascimentale — senza parlare del pensiero sottostante al protestantesimo — sembrano fuori da un contesto prettamente logico. L'ontologia "estetica" rinascimentale si muove

su categorie completamente diverse da quelle *sacre*, proprie dell'ontologia teologica di F. che, a sua volta, le recepisce da quella platonica. Non conviene fare riferimenti o formulare giudizi quando l'*Ursprung* ontologico è differente (il lettore ovviamente sa che qualche anno più tardi Heidegger ha accennato a qualcosa a proposito nel suo *Sein und Zeit*). Fatta ragione di questa differenza ontologica, il saggio di F. resta un contributo originalissimo non tanto per la comprensione dell'icona, quanto piuttosto per il contenuto contemplativo che da essa parte. Il mondo dell'Invisibile è evocato dalla vivente icona, e il "Tutto Santo" che risiede al di là dell'iconostasi è proclamato (questa la *doxologia*) dal "santo" testimone che il vedente fedele onora.

V. Ruggieri

KANNOOKADAN, Pauly, Ed., *The Mission Theology of the Syro-Malabar Church*, Syro-Malabar Liturgical Research Centre, Mount St Thomas, Kochi 2008, pp. 287, Rs. 200.00, € 15,00.

The present mission theology of the universal Catholic Church is enshrined in the documents of the Second Vatican Council especially *Ad gentes*, in the post conciliar documents such as *Evangelii Nuntiandi* (1975), *Redemptoris missio* (1990) and in other papal pronouncements. The Catholic Church is a communion of Churches, each of which has its own liturgical, theological, spiritual and canonical heritage. The communion dimension of the Church provides the possibility for each Church to develop its own theology of mission, based on sacred scripture, patristic tradition and Catholic doctrine.

Evidently the Syro-Malabar Church, one of the Churches of the Catholic communion, can also develop its particular theology of mission in accordance with its own apostolic heritage, historical circumstances, cultural orientations and religious ethos. The quintessence of the heritage of the Syro-Malabar Church, which is known as the way (or law) of Thomas is Oriental Catholic, Thomistic, East Syrian and Indian. After Jesus Christ, the supreme missionary of God, St Thomas, the father and founder of the Church of St Thomas Christians is its model for evangelization. The legacy of St Thomas is to believe with conviction, confess with enthusiasm and witness with courage, even embracing martyrdom. The present volume is an attempt towards the development of an authentic mission theology of the Syro-Malabar Church, based on the legacy of St Thomas and the spiritual heritage of this Church.

The book contains the studies presented during the twenty-ninth research seminar on the mission theology of the Syro-Malabar Church under the auspices of the Syro-Malabar Liturgical Research Centre (LRC) held from 27 February to 1 March 2007 at the National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre (NBCLC) in Bangalore. In the seminar 110 persons participated, among whom 8 bishops, 81 priests, 12 sisters, 1 brother and 8 lay persons. After a foreword by the editor (pp. 7-15), the book contains 14 articles (pp. 16-240) — five of which are in the form of evaluative responses to the studies presented — prepared by

renowned scholars, among whom seven bishops. The main themes dealt with in the papers are: missionary heritage of Apostle St Thomas, the present situation of the mission of the Church in India, theology of mission according the teachings of Vatican II and post conciliar documents, the Syro-Malabar Church's theologizing mission, missionary witnessing thrust, mission theology, missionary activities in the present context, and the pastoral care of Syro-Malabar migrants.

After the aforementioned articles the report of the panel discussion on the "Present Missionary Activities of the Syro-Malabar Church" (pp. 241-275) is included. Five zealous missionaries of the Church engaged in various apostolic activities in different parts of India in their short papers share their experiences, providing indications and proposals for future action. The book ends with the "Final Statement of the National Research Seminar on the Mission Teology of the Syro-Malabar Church" (pp. 276-284). This is a kind of theological synthesis and critical evaluation, indicating the challenges and opportunities for missionary engagement and providing recommendations and suggestions for further evangelization. The participants in the seminar realized that "Having inherited faith from Apostle Thomas who founded our Church in India and ecclesial traditions from the East Syrian Church and rooted in the Indian soil" (p. 280) the Syro-Malabar Church is well equipped to evangelize India and hence the freedom of evangelization and the right to worship God according to the prescriptions of their own Church, recognized by Vatican II and the Codes of canon law, are to be guaranteed to this Church.

A careful reading of the book demonstrates that it is not completely free of orthographical mistakes. Moreover, the articles could be more systematically arranged, for example, it would be better to place the study on the post-conciliar documents (pp. 45-70) after the theology of mission according to the teachings of Vatican II (pp. 71-89). A subject index would have facilitated the consultation of specific topics. In spite of such shortcomings, the editor of the book, Dr. Pauly Kannookkadan, who is also the Executive Director of the Syro-Malabar Liturgical Research Centre and Secretary of the Syro-Malabar Commission for Liturgy has produced a useful work which will surely stimulate the development of a Syro-Malabar theology of mission.

The present volume, which highlights the salient features of the mission theology of the Syro-Malabar Church and traces effective and fruitful methods for evangelization in the socio-cultural and religious context of India, constitutes an invaluable guide for the missionaries of this Church, who can find in it solid theological principles, authentic directives and insightful orientations for their future activities for the glory of God and the good of the Church. Although this book is mainly intended for the Syro-Malabar Church, it provides basic principles applicable to evangelization in India in general and contributes to the evolution of a contextual theology of mission, which takes also into consideration the particular socio-cultural situation and religious traditions of the local Churches.

P. Pallath

KERYELL, Jacques, *Afîf Oseïrane. Un chemin de vie* [L'histoire à vif], Cerf, Paris 2009, pp. 154, € 15,00.

Maurice Borrmans, nella sua Prefazione, riconosce che il Libano costituisce uno spazio pluralistico religioso, nel quale cattolici, ortodossi e protestanti sono a contatto con musulmani sunniti, sciiti e drusi. Questo fa del Libano un laboratorio islamo-cristiano di contrasto, ma anche di possibile intesa.

Il libanese Afîf Oseïrane si inserisce in tale contesto. Di nascita sciita, dotato di intelligenza superiore alla media, trascorre la sua gioventù universitaria a Beirut. Sa a memoria l'intero Corano, ma è insoddisfatto delle filosofie proposte ai corsi che frequenta. Incontra all'università numerosi cristiani e, per capirli, legge i Vangeli e la vita di S. Francesco d'Assisi. Viene pure a conoscere Charles Malik, cristiano esemplare, che interviene all'ONU sui diritti dell'uomo. Afîf decide di farsi cristiano. Soggiorna 4 anni in Belgio dove prepara due tesi, una di filosofia e l'altra di islamologia. Entra fra i Piccoli Fratelli di Gesù che si ispirano a Charles de Foucauld. Ma dopo un tempo di prova i Fratelli decidono che Afîf sarebbe un pesce fuor d'acqua nella Fraternità. Egli è fatto piuttosto per il dialogo islamo-cristiano, grazie al suo carisma spirituale, intellettuale e sociale. Afîf accetta la decisione dei Piccoli Fratelli. L'autorità ecclesiastica maronita l'accoglie nella eparchia di Beirut, lo promuove al sacerdozio e incoraggia il suo ministero tra i giovani, sia cristiani che musulmani. In questo lavoro Afîf affronta anche dei rischi. Un musulmano armato spara su di lui, rinfacciandogli di essere apostata dall'Islam. Afîf è ferito. Per qualche tempo, per non compromettere i cristiani che frequenta, si trasferisce a Istanbul. Ma, a causa di una malattia degli occhi e di un tumore, torna in patria e muore il 2 agosto 1988 nell'ospedale di Ji'itawi.

Il libro riporta scritti di Afîf. Il primo, dal titolo "La vita cristiana interpella la fede musulmana", risponde al rifiuto islamico dei tre misteri principali del cristianesimo: la morte di Cristo, l'Incarnazione e la Trinità. Il secondo, *Darb al-kamal* o Cammino di perfezione, dichiara che per i cristiani il cammino consiste nella sequela di Cristo. Per i musulmani invece, il grande *gihad* è l'impegno di vincere se stessi. I cristiani arabi sono chiamati a testimoniare a due livelli, amando il prossimo nella vita quotidiana e aprendosi alla cultura e alla civiltà musulmana. Il terzo scritto è dedicato alla devozione eucaristica di Charles de Foucauld, che si è ritirato nel deserto a Tamanrasset. Il quarto scritto è di carattere storico. Il Profeta è venuto a patti con i cristiani di Najran e questa tolleranza è continuata negli imperi islamici fioriti nel passato. Ora l'Islam cerca una nuova cultura per percorrere una via diversa. Afîf riflette sulla sua esperienza di dialogo con l'Islam. Secondo lui il Cristianesimo è troppo chiuso nei confronti dell'Islam odierno. Il cristiano arabo deve parlare e scrivere correttamente la lingua sacra dell'Islam. Deve aprire a chiunque le porte delle scuole e degli ospedali che gestisce, al di là di qualunque discriminazione religiosa. Piuttosto che fare proseliti, deve testimoniare il vangelo con la propria vita e con la propria liturgia. A questo proposito Afîf vorrebbe un rituale liturgico comune per i cristiani di Oriente. Ma questo contraddice la ricchezza della *orientalis varietas*.

Il libro si chiude con l'omelia di Youakim Moubarak in memoria di Afîf e con la versione francese della commemorazione poetica di Akef, fratello di Afîf.

V. Poggi, S.I.

MAGOCSI, Paul Robert, *The People from Nowhere. An Illustrated History of Carpatho-Rusyns*, Captions to illustrations by Valerii Padiak, V. Padiak Publishers, Uzhhorod 2006, pp. 120, s.i.p.

This short popular book, written by the leading expert in the field and propagator of Carpatho-Rusyn identity, emphasizes the "illustrated" element of the title. The illustrations, which often take up entire pages, are indeed the most interesting part of the book. The text offers leans heavily towards popularly accepted views of their history by Rusyns, even if the view has nothing to support it. See, e.g., p.33, on the Cyrillo-Methodian origins of Christianity in Carpathian Rus'. Although the Notes at the end of the book cite a few critical voices, the book is evidently meant to instill pride among Rusyns in themselves.

S. Senyk

МАРЈАНОВИЋ-ДУШАНИЋ, Смиља, *Свети краљ. Култ Стефана Дечанског*, Clio, Балканолошки институт САНУ No 97, Београд 2007, 656 с. (MARJANOVIĆ-DUŠANIĆ, Smilja, *The Holy King. The Cult of St. Stefan of Dečani*, Clio, Institute for Balkan Studies SANU No 97, Belgrade 2007, p. 656), s.i.p.

Le livre de Smilja Marjanović-Dušanić représente une étude complète d'un des phénomènes les plus intéressants et les plus caractéristiques de la culture médiévale serbe, et notamment, la sainteté royale. Il s'agit d'un culte particulier, un des plus connus et les mieux documenté, celui que l'on rend au roi Stéphane de Dečani. Dans cette tradition, qui tout compte fait, est une manifestation de l'idée de la sainteté d'un peuple élu et celle du Nouveau Israël, les Serbes diffèrent considérablement de la pratique byzantine, à laquelle la Bulgarie s'en tient avec plus de vigueur. Il existe de multiples raisons pour cela, qu'il n'est pas nécessaire d'évoquer ici, mais où, l'influence hongroise et celle de toute l'Europe occidentale, en général, est évidente.

Le livre que nous présentons reflète tous ces processus et donne une image complète de la vénération de Stéphane de Dečani, et de cette manière aussi, un panorama sur la culture serbe du Moyen Age jusqu'au début de l'époque moderne. L'ouvrage est composé de notes d'introduction, de deux sections, séparées en chapitres, une conclusion, un résumé en anglais, une bibliographie et un index détaillé. Vu la manière dont il a été construit, cet index facilite l'utilisation du livre qui englobe, de son côté, un matériel très volumineux, riche et varié dans lequel on peut avoir parfois des difficultés de s'orienter.

La première partie du livre est consacrée aux modèles de la sainteté royale. Elle commence par une revue de l'origine et l'évolution de ce type de sainteté à

travers l'Europe médiévale. Certes, ici, il ne s'agit pas seulement d'une présentation du phénomène historique, mais aussi de la tradition de son analyse scientifique en exposant toutes les théories et idées qui s'y rattachent. L'auteur passe, ensuite, vers l'étude des exemples concrets de sainteté royale chez les Serbes accompagnée d'un aperçu des circonstances qui précèdent la tradition littéraire et toutes ses manifestations. La proposition de différentes typologies de sainteté royale mérite une attention particulière. L'auteur inclut aussi bien la vénération du saint-fondateur que celle du souverain-pieux et le souverain-ascète. On y trouve, aussi, l'idée de sainteté dynastique qui se manifeste à travers de nombreux rois-saints, faisant objet d'une abondante littérature. La notion de souverain martyr, phénomène particulier de l'époque de la domination ottomane, et rattachée, avant tout, au nom du prince Lazar Hrebeljanović, est présenté à la fin de cette partie du livre.

La deuxième partie du livre s'occupe, en particulier, de la personne et du culte du souverain et du saint Stéphane Uroš III. Le premier chapitre est consacré à la vie de l'héritier de Milutin et le roi, lors de l'époque duquel, la Serbie devient la première force des Balkans. C'est aussi l'époque qui prépare la domination serbe dans toute l'Europe du Sud-est lors de l'exercice du pouvoir de Stéphane Dušan. Il est présenté dans le contexte de l'établissement de l'idée du roi-saint, appartenant à une littérature plus tardive, mais aussi dans le respect du modèle hagiographique. La biographie de Stéphane de Dečani est fixée autour da sa vénération postérieure. Une attention particulière a été prêtée à sa fondation, le monastère de Dečani, vu en tant que lieu, topos et mémoria du culte.

L'étude suivante est consacrée au thème, probablement le plus intéressant que l'on découvre dans le livre. Il s'agit du culte réservé au roi-saint à travers les siècles. L'auteur développe les raisons permettant de l'inclure parmi les saints, comme aussi le changement dans la nature de la sainteté et la naissance de la conception du roi-martyr. Les pages suivantes poursuivent le développement du culte durant l'époque particulière du commencement des Temps nouveaux dans le Sud-est, dans un contexte de domination ottomane. Nous trouvons, ici, les thèmes de la construction d'un nouveau type représentatif, l'influence du programme baroque, religieux et politique sur l'exercice du culte de Stéphane de Dečani, la naissance de l'idée du sujet historique, comme aussi la rétablissement du «Siècle d'or» dans l'idéologie nationale et historique marquée le commencement de la modernité. La présence et la vénération du roi Stéphane de Dečani dans la foi populaire a été étudiée à part.

L'ouvrage est bâti sur un matériel très riche, qui englobe pratiquement toutes les sources littéraires, artistiques ou de la tradition populaire, reflétant le culte du saint-souverain, mais aussi, ses fonctions qui sont différentes lors des différentes époques. Tout cela fait de l'ouvrage de Smilja Marjanović-Dušanić, une étude très intéressante et très riche d'enseignement sur le cas du roi-saint Stéphane de Dečani. Il nous offre un panorama complet à travers les âges, sans restriction à une époque donnée. Ce livre est d'autant plus révélateur parce qu'il peut servir d'exemple pour ce genre d'études, en principe interdisciplinaires où

l'utilisation de sources très variées qui concernent des faits culturels, sociaux et religieux est presque obligatoire.

I. Biliarsky

MERTON, Thomas, *La pace nell'era postcristiana,* Traduzione dall'inglese di Barbara Paoli e di Guido Dotti. Prefazione di Jim Forest. Introduzione e note a c. di Patricia A. Burton [Collana Sequela oggi], Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI), 2005, pp. 288, € 18,00.

Questo libro è postumo. L'Autore, Thomas Merton, è morto nel 1968. Solo 36 anni dopo, nel 2004 esce la prima edizione integrale a stampa di quest'opera. Perché questo lungo ritardo, se Merton aveva finito il libro nel 1962? Perché il monaco deve obbedire e l'abate generale dei Trappisti proibiva un libro nel quale un monaco si occupa di problemi della città terrena. Merton rimase mortificato. Riteneva che il monaco debba tenere presenti i problemi più gravi, come quello della guerra e cercarne una soluzione alla luce della fede. Lo conferma il fatto che questo scritto in favore della pace e contro la guerra, uscito in inglese a Maryknoll, N.Y. nel 2004, sia tradotto tempestivamente in italiano e appaia l'anno dopo nella collana *Sequela oggi* dei monaci di Bose. Segno che i monaci aspirano a un mondo di pace e non di guerra.

Il discorso di Merton è chiaro fin dall'inizio. L'uso massiccio di armi nucleari è ingiusto e disumano. Se si accetta questa affermazione si arriva inevitabilmente a escludere la guerra in tutti i casi.

Dopo questa conclusione preannunciata, Merton conduce per mano gradualmente il lettore a convincersene. Non si tratta soltanto di una questione di strategia e di politica ma di umanità, di morale e di religione. Altrimenti si crede a quanti affermano che la guerra è necessaria al progresso umano. Oppure si è d'accordo con il cinico Machiavelli per il quale, "Il Principe non deve avere altro scopo che la guerra". Ricordiamo piuttosto che i profeti, secoli prima della venuta di Cristo, lo hanno atteso come principe della pace. Gesù proclama beati i pacifici e dice a Pietro di riporre la spada nel fodero. Tertulliano ha capito la lezione quando dichiara che Cristo, con questo monito a Pietro, disarma ogni soldato. A Celso, che accusa i cristiani di ribellarsi all'autorità, Origene risponde che i cristiani aiutano l'imperatore pregando per la pace. È vero che Agostino dichiara a Volusiano che i cristiani combattono solo guerre giuste. Perciò alcuni cristiani si richiamano a lui pér distinguere guerra giusta e guerra ingiusta. Merton accetta la sfida e dopo aver ricordato che è stato del tutto ingiusto usare bombe atomiche su due città del Giappone, aggiunge che erano ingiusti, prima dell'era atomica, i bombardamenti a tappeto di città della Germania iniziati dalla RAF e praticati su larga scala dagli Stati Uniti. Altrettanto fu ingiusto l'uso del napalm, ancora prima che nel Vietnam, su Tokio, la notte fra il 9 e il 10 marzo 1945, quando le fiamme fecero altrettante vittime che a Hiroshima. Merton ricorre anche alla lezione data al mondo cristiano da Gandhi che, rimanendo indù, praticò il rispetto e l'amore del prossimo senza ricorrere alla violenza.

Alcune pagine Merton le dedica alla "guerra fredda", provocata dalla paura che i Sovietici scatenino per primi la guerra nucleare. Alcuni, pur prevedendo una distruzione apocalittica da ambedue le parti, asseriscono che preferiscono morire piuttosto che cadere sotto il giogo comunista: "Meglio morti che rossi!" Ma, analizzando questo atteggiamento, Merton rinfaccia la demonizzazione globale dei russi come fossero tutti comunisti, quasi auspicasse o profetasse la *perestroika* che si manifesterà una trentina d'anni dopo. E paragona i guerrafondai, o sostenitori della guerra ad oltranza, a terroristi spietati, domandando se stiamo difendendo la nostra religione cristiana o piuttosto il nostro alto livello di vita. La guerra fredda si basa sulla paura del "nemico". La paura rinnega la speranza cristiana. "Non abbiate paura — dice Cristo — io ho vinto il mondo".

Nella sua *Prefazione* Jim Forest, amico di Merton, con cui corrisponde per lettera, afferma l'attualità di questo libro. Se non è più al potere il comunismo in Russia, gli Stati Uniti sono tutt'ora sul piede di guerra in uno scontro tra Ovest ed Est. Merton afferma che bisogna assolutamente negoziare la pace tra Ovest e Est. Ma finora si continua a demonizzare l'Est. Dopo la guerra di Corea e quella del Vietnam c'è la guerra del Golfo, quella dell'Iraq e dell'Afghanistan. L'Est è demonizzato in quanto terra dell'Islam. Anche questo è dovuto a paura e odio. Se dei russi si pensava che fossero tutti comunisti, ora si pensa che i musulmani siano tutti terroristi.

Personalmente credo che la crisi mondiale di oggi che coinvolge gli Stati Uniti, ha, in parte, la sua origine nelle guerre *made in USA*. La guerra non costruisce, ma distrugge. Merton cita vari papi, Pio XII e Giovanni XXIII. Dice con umorismo che se Giovanni XXIII avesse mostrato la *Pacem in terris* ai censori che hanno proibito la stampa del suo libro, l'enciclica che afferma verità da lui proclamate, non avrebbe avuto l'*imprimatur*. Poteva citare anche Benedetto XV che nella *Nota di pace* del 1° agosto 1917 invoca la "cessazione di questa lotta tremenda, la quale, ogni giorno più apparisce inutile strage".

Il monaco Merton lascia con questo libro un soggetto di meditazione per ogni uomo dell'Ovest e dell'Est.

V. Poggi, S.I.

MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL, *Deux frères en conversion. Du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957*, rassemblée, introduite et annotée par Maurice Borrmans, Les Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 334, € 32,00.

Spesso il genere letterario epistolare contribuisce notevolmente alla conoscenza delle personalità dei corrispondenti. Come avviene esemplarmente in questo caso. Il P. Maurice Borrmans pubblica 37 lettere e 26 cartoline postali spedite dal turco cretese, Paul Ali Mehmet Mulla Zadé al marocchino Jean Muhammad Abd-el-Jalil, tra il 15 ottobre 1927 e il 1° settembre 1933. E altrettanto, Borrmans edita 53 lettere e 6 cartoline postali inviate da Abd-el-Jalil a Mulla. Si tratta di due personalità che hanno in comune l'origine islamica, la conversione al cristianesimo e il sacerdozio cattolico. Mulla, più anziano dei due, è nato nel

1881, da famiglia musulmana a Creta. Suo padre, medico, lo invia in Francia a studiare. Ali Mehmet è molto dotato intellettualmente. Salta due classi e consegue con successo la licenza liceale, iscrivendosi alla facoltà di diritto, perché suo padre lo vuole avvocato. Ad Aix-en-Provence, dove Mulla risiede, il pensatore Maurice Blondel è famoso. Mulla ne segue alcune lezioni e rimane conquistato. Inizia nel giovane musulmano una crisi spirituale che gli richiama la promessa fatta all'età di sei anni, di cercare la verità ovunque si trovi. Il libro scritto su Mulla da Mons. Charles Molette si intitola appunto "La Vérité où je la trouve". Dopo lunga riflessione Mulla confida a Blondel in persona la decisione di farsi cristiano e chiede al filosofo di essere il suo padrino di battesimo. E il filosofo, che considera Mulla suo migliore discepolo, accetta.

Eppure, dopo il battesimo, Mulla non tronca i legami con la sua famiglia. Ha il coraggio di soggiornare dopo il battesimo per vari mesi nella casa paterna. Anche in seguito, divenuto sacerdote cattolico, mantiene rispetto per la religione in cui è nato e cresciuto. Si occupa di studenti turchi in Francia e difende l'Islam da polemiche dei cristiani, basate sull'ignoranza e per partito preso.

In questo atteggiamento verso l'Islam, Abd-el-Jalil assomiglia a Mulla. Nato nel 1904 a Fès, antica capitale del Marocco, studia a Fès e a Rabat dove termina gli studi liceali nel 1925. Inviato dallo stesso Maresciallo Louis Hubert Lyautey in Francia, vi scopre gradualmente il cristianesimo, confrontandolo con l'Islam del Marocco. E come alla conversione di Mulla contribuisce l'incontro con Blondel, analogamente alla conversione di Abd-el-Jalil giova l'amicizia del francescano P. Étienne Clément, direttore del Collegio di Rabat dove Abd-el-Jalil ha studiato. Clément anzi, chiamato da Abd-el-Jalil, "il Padre dell'anima mia", è all'origine della corrispondenza tra Mulla e Abd-el-Jalil. Lo dimostra la lettera di Clément a Mulla, edita alle pp. 259-262. Abd-el-Jalil, come Mulla, rimane affettuoso verso la sua famiglia e fedele al suo Paese natale. Non vuole assolutamente cambiare la cittadinanza marocchina con quella francese.

Allo scambio epistolare fra i due è dedicata la maggior parte del libro. Il resto fa da cornice al quadro: cinque lettere di Clément a Mulla e una lettera di Mulla a Clément (pp. 259-270); due lettere a Mulla del Rev. Charles Thellier de Poncheville, cui Mulla ha proposto di essere guida spirituale del catecumeno. (p. 271); uno scambio di 15 lettere di Madame Germaine J. Devouge, madrina di battesimo di Abd-el-Jalil, spedite a Mulla e sei lettere di Mulla in risposta (pp. 272-296); ventuno lettere di Abd-el-Jalil inviate tra il 1964 e il 1978 a Maurice Borrmans, curatore del libro, l'ultima delle quali in data 13 agosto 1978, che precede di poco più di un anno la morte del francescano, avvenuta il 24 novembre 1979 (pp. 297-313).

Borrmans ha il grande merito di rivelarci particolari nuovi dei due protagonisti. Per esempio, Abd-el-Jalil, al battesimo prende il nome di Jean, ma non vuole rinunciare al nome precedente di Muhammed. Mulla, che divenendo Paul è rimasto Ali Mehmet, approva la decisione del neofita con le testuali parole: "Ne laissez pas tomber en désuétude ce nom de Mohammed" e aggiunge la boutade: "Sanctifiez-vous, afin qu'un jour, la Sainte Église, vous élevant aux honneurs des autels, sanctifie en même temps ce nom que vous aurez porté avec tant de nos frères musulmans" (p. 89).

A proposito del rispetto affettuoso di Mulla verso suo padre musulmano e della convinzione che Dio lo abbia accolto in paradiso, Mulla confida a Abd-el-Jalil una esperienza paterna per molti finora sconosciuta. L'ha confidata il genitore al figlio nel 1906: "Mon père ... m'avait confié le souvenir qu'il gardait de son unique contact avec une œuvre de charité catholique: jeune médecin militaire lors de la guerre russo-turque en 1878, evacué sur un hôpital de Constantinople tenu par des religieuses de Saint-Vincent-de-Paul, il avait été vivement frappé, à son arrivée, de l'empressement joyeux et céleste avec lequel elles accueillaient les nouveaux venus dans leur établissement pourtant encombré, 'comme elles auraient fait si leur Christ en personne était venu leur demander asile', puis du dévouement maternel et angélique avec lequel il fut veillé et soigné par l'une d'entre elles qu'il cessa de voir à son chevet jusqu'au moment où, entrant dans la période critique de la fièvre typhoïde, il perdit connaissance, mais qu'il ne revit plus quand il revint à lui et entra en convalescence; il apprit seulement qu'elle était tombée malade et le jour où, guéri, il quitta l'hôpital, il vit sortir, en même temps que lui, mais dans un cercueil, celle dont la vision bienfaisante après trente ans le hantait encore et dont il ne pouvait s'empêcher de penser qu'elle avait été comme sa victime de substitution, *badal* " (pp. 52-53). Quello della *badaliya* o sostituzione vicaria è un concetto che Massignon e Mary Kahin sviluppano e diffondono. Anche il padre di Mulla lo ha colto nella dedizione caritatevole ed eroica di una suora di San Vincenzo. Mulla continua a raccontare di suo padre ricordi pieni di rispetto e di venerazione, anche della morte di lui nel 1924. "Et lorsqu'il subissait en exécution du Traité de Lausanne sur les 'échanges des populations' entre Turquie et Grèce, ce transfert forcé de Crète à Constantinople auquel il n'a pas tardé à succomber, entouré de sa femme et de la plupart de ses enfants, mais déjà moribond et n'ayant plus rien à attendre de ce monde, il se tournait encore vers moi qui ne pouvait le rejoindre et m'envoyait sa bénédiction paternelle" (p. 53).

Un simile atteggiamento filiale di Mulla verso suo padre nonostante la differenza di religione ci viene manifestato da questo prezioso libro basato sugli Archivi francescani e da Borrmans lodevolmente curato.

V. Poggi, S.I.

PALLATH, Paul, *Matrimonio tra Cristiani Indiani. Il rito nella Chiesa siro-malabarese*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2009, pp. 166, € 18,00.

The present book has made possible the realisation of an unusual idea: a book in Italian on the marriage rite of a Christian community far remote from the Italian-speaking world by a non-Italian author, for whom Italian may be the fourth language. This fact alone would guarantee its value in cultural exchange.

The book is divided into three parts. Its first part contains the Italian translation of the liturgical rite of the sacrament of matrimony of the Syro-Malabar Church, made from the Malayalam typical edition, which edition was promulgated on 1 Dec. 2004. The second part, divided into three chapters, provides a

historical, theological and liturgical commentary on the rite. The Italian translation of certain legal and liturgical documents is published in the third part. It also contains a glossary of essential terms, a select bibliography and two indexes.

At the very outset of the introduction the author notes that the institution of marriage has been universally recognised and held in high esteem, even though the cultural and social matrix of each society has permitted the development of diverse modalities of its recognition and celebration. The brief presentation, in the introduction, of the St. Thomas Christians, the mother of today's Syro-Malabar Church, helps the reader to situate the marriage rite of this Church in its historical context. Besides this introduction, chapter 1 of part 2 gives rather general and brief historical information on the evolution of the Malabar Church marriage rite and some of its unique features.

The theologico-liturgical commentary on the marriage rite in chapter 2 of part 2 is useful for a general comprehension of the rite. It highlights certain characteristic features of this rite such as the use of *tali* and *mantrakodi*, and their symbolic meaning. In this commentary the author dwells on the role of priest as the minister of the rite of the sacrament of matrimony in the East Syrian-Malabar tradition (pp. 66-67). This is different from the Latin perception that the ministers of this sacrament are the spouses. The account of the ordinary and common practice of arranged marriages in India, a system alien to the current Western society, may help the intended reader to dissipate much of his/her prejudices against such marriages. Through a valid marriage, not only the spouses but also two families enter into a close relationship, becoming relatives. Thus the families of the spouses also have a role in the choice of the spouse for their son/daughter or brother/sister. I would suggest to the author to translate chapter 3 of part 2, especially the portion which deals with arranged marriage, into Malayalam and English and publish it in order to make it available to a wider and more relevant readership.

The book is enriched with the publication of the translation of 1) almost all the matrimonial norms enacted in the Synod of Diamper, 2) the present Syro-Malabar particular law, 3) the liturgical rite of the celebration of matrimony in use from 1845 to 1969, 4) and the rite of the engagement according to the *Rituale* of 1968. The publication of these documents in Italian makes it a reference book also.

The title could mislead a reader by giving the impression that the book deals with the marriage rite of all Indian Christian communities, although in the second part of the title the content is more clearly specified. A more precise title would have been "Il rito del matrimonio nella Chiesa siro-malabarese" or something similar corresponding to the real content of the book.

The information on the incorporation of the blessing of *tali* into the rite of marriage (pp. 54-55) is useful. A reader may wonder whether the blessing of *mantrakodi* also has such a specific moment of incorporation into the liturgical rite.

The translation of the rite has room for improvement. A few examples might illustrate this fact. At p. 18, first line, Ps. 44 (45): 14 is translated as "La figlia del

re è tutta splendore", exactly as it is in *La Sacra Bibbia, versione ufficiale CEI*, 2005 edition. I think the more exact translation of the original Malayalam would be "Tutta interiore è la bellezza della figlia del re." The word "interior" which is there in Malayalam does not appear in the translation. The translation of the next line (3[rd]) on the same page is "È presentata al re in preziosi ricami..." exactly as in the above-mentioned edition of the bible. The original Malayalam could better be translated as "Ella visiterà il re con doni preziosi." However, it may be considered legitimate to quote directly from the bible a psalm or another biblical text, even though the literal translation may be slightly different. However, the want of exactitude in the translation is not limited to biblical texts. The prayer of the blessing of incense on the same page is an example. It is translated as "Sia benedetto + nel nome della Trinità santissima questo incenso che offriamo in tuo onore. Sia questo il più gradevole a te e ottenga il perdono dei peccati del tuo gregge. Nel nome del Padre, e del Figlio e dello Spirito Santo, nei secoli." A more faithful translation might be "O Dio onnipotente, Padre, Figlio e Spirito Santo, sia benedetto nel nome della santissima Trinità questo incenso che offriamo in tuo onore. Questo sia di tuo gradimento e ottenga al tuo gregge il perdono dei peccati." In the book "Nel nome del Padre, e del Figlio e dello Spirito Santo" is part of the conclusion of the prayer, whereas in the original it is the beginning, and is in the vocative case. Thus said, it must be conceded that a perfect translation from Malayalam into Italian is not easy.

As majority of Knanaya Catholics belong to the Syro-Malabar Church, and since they have their own particular law and ceremonies connected with marriage, it would have been useful to include a chapter or a section on the marriage rite and ceremonies of the Knanaya Catholics, which inclusion may have further enriched the book.

On the whole the book imparts information on the marriage rite of the Syro-Malabar Church and the cultural practices surrounding this sacrament to the readers, to whom the Church of Malabar needs to be presented in its diverse dimensions. Being a priest from the Syro-Malabar Church, the author has the advantage of possessing firsthand knowledge of its rite, rather than depending merely on books for his source. The book testifies to his close acquaintance with the liturgical rites and legal norms, past and present, of that Church, and its cultural practices.

S. Kokkaravalayil, S.I.

PETRESCU, Teodosie, (Ed.), *Omagiu Profesorului Nicolae V. Dura la 60 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanta 2006, pp. 1531, s.i.p.

La presente *Festschrift* è un'opera di grande rilievo, come lo è anche la personalità del Professor Nicolae V. Dura, illustre studioso romeno, oggi sessantenne, teologo, canonista e storico.

Il suo contributo alla scienza canonica comprende centinaia di importanti studi di diritto canonico, tra cui anche due opere di grande spessore: 1) *Le ré-*

gime de la synodalité selon la législation canonique conciliare, oecuménique, du 1er millénaire (Ed. Ametist 92, Bucureşti 1999, 1024 pagine). Per tale contributo, considerato uno studio di "prima mano" sulla materia in esame, il Prof. N. Dura è stato onorato con la consegna, da parte del Presidente francese Jacques Chirac nel 2001, dell'*Ordre National du Mérite* e, da parte dell'Accademia Romena nel 2001, del premio *Alexandru Xenopol*. 2) *Collégialité et synodalité. La primauté à la lumière de la législation canonique, oecuménique* (Éd. L'Age D'Homme, Lausanne - Paris 2005, 500 pagine). Un posto particolare tra i suoi contributi di diritto spetta alle ricerche etiopiche sul *Corpus Iuris Canonici Aethiopici*, sull'origine e l'importanza del nomocanone *Fetha Nagast*, sulla ricezione dei canoni nella Chiesa d'Etiopia (frutto della sua formazione canonica anche alla Facoltà di Diritto dell'Università di Addis Abeba [Etiopia] tra gli anni 1971-1974) ed allo studio delle fonti ricavate dai famosi manoscritti dei secc. XIII-XVI dei monasteri e degli archivi etiopici. Per la Chiesa Romena Ortodossa, di grande importanza, con accenti inediti, si presentano i suoi studi sull'autocefalia della stessa analizzata lungo la storia, sul nomocanone *Pravila de la Govora*, sulla situazione canonica e giurisdizionale delle Chiese a Nord del Danubio e le loro relazioni con le sedi episcopali a Sud del Danubio.

Accanto ai suoi studi canonici si pone una gran quantità di articoli di ecclesiologia, storia, diritto, teologia, dogmatica, liturgia, ecumenismo, filologia e filosofia. Dunque, una personalità pluridimensionale, fatto che spiega la varietà stessa della *Festschrift* la quale, assieme alla corposa *Laudatio* da parte di noti studiosi e docenti, presenta validi contributi di sociologia, scienze giuridiche ed amministrative, filosofia, storia, filologia, teologia ed ecclesiologia ortodossa, ma anche comparata, come il contributo di D. Popescu, *Processione dello Spirito Santo*, pp. 156-159, oppure quello di C. Vasiliu, *De la "Anatemă" la "Biserică-Soră". Ortodocşi şi catolici în căutarea unităţii*, pp. 246-251.

Il campo specifico del diritto copre un'area vasta, apportando contributi rilevanti sul ruolo dei laici (I. Mărtincă, *Apostolatul laicilor*, pp. 1216-1218; C. V. Skuteris, *Il posto dei laici nella Chiesa: un approccio ortodosso*, pp. 1239-1250); sui beni temporali della Chiesa (M. Malaquias Jr., *A Igreja como sujeito de domínio sobre os bens temporais*, pp. 1198-1216); sulle *res sacrae* nel diritto romano bizantino (A. Bucci, *Eredità romano-cristiana delle res sacrae*, pp. 1283-1291); sui canoni complementari (I. Cozma, *Il posto dei canoni complementari nelle principali collezioni canoniche orientali*, pp. 1328-1336); sulla vita consacrata femminile (P. Etzi, *Vita consacrata e missione: il ruolo specifico della donna*, pp. 1219-1225); sulla potestà giudiziaria (N. Dura-Coriolan, *Puterea judecătorească componentă a puterii bisericeşti*, pp. 1396-1400); sui principi giuridici nell'organizzazione della Chiesa ortodossa (M. Pal, *Principii juridice în organizarea Bisericii Ortodoxe române la începutul secolului XX*, pp. 1304-1313); sui fondamenti della legislazione cattolica (L.-M. Harosa, *Fundaţiile în Dreptul canonic catolic*, pp. 1356-1370). Alcuni studi discutono elementi di diritto islamico (I. Nuredin, *Drepturile omului şi legea divină în Islam*, pp. 1268-1274; Drd. M. Iusuf, *Deschiderea Dreptului islamic spre lumea din afară*, pp. 1324-1327), ma anche importanti

aspetti giuridici derivanti dall'unificazione europea (V. Goreanu, *Unificarea europeană (idealuri şi obiective)* pp. 1408-1410; C.-L. Popescu, *Impactul direct pentru Biserica ortodoxă română al jurisprudenţei Curţii europene a Drepturilor Omului*, pp. 1314-1323; A. Fabbri, *Lo statuto del Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa: un primo commento*, pp. 1291-1303). Un posto privilegiato hanno ovviamente gli studi sui *sacri canones* (L. Orsy, *The Protos in the Ancient Church*, pp. 1226-1233), sul noto nomocanone romeno *Pravila o Directorium legis* (C. Mititelu, *Elemente de drept succesoral în Cartea românească de învăţătură şi Îndreptarea legii*, pp. 1442-1447), sull'ecumenismo (Eva M. Synek, *Die orthodoxe Entwicklung der Bußdisziplin in ökumenischer Perspektive*, pp. 1185-1191), come anche su aspetti di grande attualità del periodo postcomunista: la libertà religiosa (N. Rusu, *Libertatea religiosa în perioada post revoluţionară*, pp. 1454-1459), la nuova legge sui culti in Bulgaria (I. J. Dumitrov, *Noua lege a cultelor din Bulgaria şi Biserica ortodoxă bulgară*, pp. 1236-1238), nonché, per una buona comprensione della storia ecclesiastica e del periodo stesso comunista, sulla situazione della Chiesa ortodossa nel 1947 (C. Vasile, *Biserica ortodoxă română în primavăra anului 1947*, pp. 1373-1376), un anno prima dell'inizio della persecuzione religiosa in Romania e della soppressione del culto greco-cattolico.

La *Festschrift* include anche validi contributi di storia non solo sulla Chiesa e la società romena e la latinità del popolo romeno (Şt. Ştefănescu, *La latinità — fondement d'identité européenne du people roumain et son unité*, pp. 537-540), la situazione religiosa nella diaspora (D. Găină, *Ortodoxia româneasca în Australia*, pp. 627-636), le relazioni con la Sede Apostolica, ma anche su altre Chiese, come la Chiesa ortodossa in Albania oppure l'origine apostolica della Chiesa di India, un contributo importante dell'illustre studioso G. Nedungatt, il quale presenta dal punto di vista storico la *ratio sufficiens* dell'apostolato di S. Tommaso in India, storicamente sicuro (G. Nedungatt, *The Apostolic Origin of the Church in India*, pp. 551-555).

Uno studio da sottolineare è anche quello di M. Galati, *Il Pontificio Istituto Orientale: un esempio di opere e missioni della Santa Sede affidate ad un Istituto religioso*, pp. 1256-1267, in cui vengono presentati in maniera molto articolata i rapporti della Sede Apostolica con le Chiese Orientali in modo particolare attraverso l'affidamento di una istituzione accademica (PIO) ad un ordine religioso (la Compagnia di Gesù) e lo sviluppo storico e giuridico del PIO dal 1917 ad oggi.

Dunque, la *Festschrift*, per potendo noi elencare solamente alcuni dei più di 200 contributi, tutti importanti, senza sottovalutarne alcuno, ma costretti dal carattere sintetico della recensione a farne menzione in modo selettivo, si dimostra veramente un'opera monumentale che fa onore alla scienza canonica in particolare, ma anche alle altre scienze e discipline, data la *varietas* degli argomenti, giustificata, come già detto, anche dal carattere pluridimensionale della personalità stessa di Prof. N. Dura.

M.-I. Cristescu, CIN

SCHREINER, Peter, *Konstantinopel. Geschichte und Archäologie*, Verlag C.H. Beck, München 2007, pp. 128 con piante e diagrammi, € 7,90.

SCHREINER, Peter, *Costantinopoli. Metropoli dai mille volti*, traduzione di B. Heinemann Campana, presentazione di S. Ronchey [Piccoli saggi 43], Salerno Ed., Roma 2009, pp. XVI-165, con piantine, diagrammi e foto in bianco e nero, € 14,00.

Nel 2007 l'editrice C.H. Beck di Monaco, nella serie "Wissen" — una tipologia editoriale di larga diffusione, tascabile, nella quale ottimi specialisti offrono essenziali sintesi su argomenti storico-archeologici di alto interesse — pubblica questa piccola opera di P. Schreiner, dedicata dall'A. a W. Müller-Wiener (questa dedica scompare nell'edizione italiana) e relativa a Costantinopoli, la città regina, erede di Roma nella *pars orientalis* dell'impero. L'edizione tedesca, comunque, porta un sottotitolo (*Geschichte und Archäologie* — nella versione italiana reso con un più mediterraneo "metropoli dai mille volti") che lo stesso Schreiner, conscio di quanto l'archeologia sia in gran parte carente nella capitale, intende risolvere ponendo gli edifici (i pochi ancora in piedi e i tanti desunti dalle fonti storiche) all'interno di una "kulturhistorische Stadtgeschichte". Giacché il testo italiano segue fedelmente quello tedesco, si avverte il lettore che non deve ritenere quest'opera come una "guida" dell'attuale Istanbul, quanto piuttosto pensare ad un largo affresco, di ottima fattura, di scorrevole e comprensibile lettura che ripercorre la nascita, la vitalità secolare e, per alcuni versi, la sopravvivenza di questa città anche dopo la caduta in mano ottomana nel 1453. Benché la numerazione dei capitoli nelle due edizioni non coincide del tutto, il testo, come detto, è lo stesso e la traduzione italiana è eccellente. La versione italiana, introdotta da un breve saggio di S. Ronchey, è più elegante, arricchita da più grafici e da interessanti fotografie in bianco e nero. Il testo italiano inoltre risulta più funzionale nella lettura portando a fondo pagina delle note, pur se ridotte all'essenziale, relative agli argomenti trattati nel testo della pagina (la versione tedesca, in linea coi principi editoriali della collana, è esente da note). L'A. infine ha ritenuto opportuno introdurre nella bibliografia a fondo volume, come nelle note, titoli di saggi o libri italiani. La nota 68 di p. 49 ad esempio poteva essere felicemente snellita e completata da E. Guidoboni (a cura di), *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, Bologna 1989, ora in una riveduta versione in inglese (*Catalogue of ancient earthquakes in the Mediterranean area up to the 10th century*, Roma 1994). Nel 1976 ad Istanbul P. Schreiner ebbe l'opportunità di conoscere e fare amicizia con W. Müller-Wiener (l'autore del ben noto *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*), al tempo direttore dell'Istituto Archeologico Tedesco nella capitale. Il Müller-Wiener divenne una preziosa guida e un faro per Schreiner che così ebbe modo di visualizzare l'*Aufstieg und Niedergang* non solo monumentale, ma anche topografico, politico e culturale della città. La perfetta conoscenza delle fonti storiche posseduta dall'A., unita a questa esperienza fisica della città, rende la lettura dell'opera avvincente, anzi direi accattivante per come sono affrontate le tematiche e dispiegate poi nella storia urbana. Questo è dunque un libro che presenta una distillata visione della capitale scritta

in forma tanto semplice quanto elegante. I temi, le sfaccettature di Costantinopoli, così come si susseguono nel corso dei capitoli, sono: 1) Costantinopoli come centro dell'impero. Lo sviluppo urbanistico nel contesto storico (a carattere storico-archeologico e di gran lunga il capitolo più lungo); 2) l'imperatore e la corte; 3) la popolazione della città e la società urbana; 4) l'economia a Costantinopoli; 5) il centro religioso: il patriarcato, le chiese e i monasteri; 6) il centro intellettuale, l'istruzione e l'erudizione: qui si possono leggere lucide pagine sull'annosa questione della "università"; 7) Costantinopoli vista dai contemporanei (ultimo sguardo che avvia verso le leggendarie escatologie). Non solo il lettore di lingua tedesca, ma anche quello italiano hanno con quest'opera un quadro vivo e completo della città e della sua eredità lasciata anche all'Occidente. L'A., grazie alla sua eccellente preparazione, ha tenuto conto delle esigenze e delle caratteristiche delle collane di pubblicazione (soprattutto di quella tedesca), ma la lineare compostezza della scrittura e la sua immediata apprensione fanno di quest'opera uno splendido *vademecum* che introduce il lettore in quella città che fu il centro propulsore di una civiltà ancora non del tutto scoperta. In conclusione riteniamo utile precisare che l'affermazione relativa al patriarca di Costantinopoli dopo la perdita di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme conquistate dagli Arabi (ed. ted. p. 99; it. p. 117), deve essere ben intesa dal lettore. Il patriarca di Costantinopoli non diventò "l'unico vescovo dell'impero / der Patriarch von Konstantinopel [war] zum alleinigen Reichsbischof geworden", quanto piuttosto l'unico Patriarca (vescovo con investitura patriarcale) del nuovo, ristretto impero.

V. Ruggieri

ТОТОМАНОВА, Анна-Мария, *Славянската версия на хрониката на Георги Синкел*, Университетска библиотека No 474, Университетско издателство "Св. Климент Охридски, София 2008, 684 с. (TOTOMANOVA, Anna-Maria, *La version slave de la Chronique de Georges Syncelle,* Bibliothèque universitaire, No 474, Editions universitaires "Saint Clément d'Ochrid", Sofia 2008, p. 684), leva/BGN 25 = € 12,82.

Il n'y a pas de doute que l'apparition du livre d'Anna-Maria Totomanova sur la Chronique de Georges Syncelle dans sa traduction slave est un événement important pour les études médiévales en Bulgarie. Il s'agit non seulement de la découverte d'un texte nouveau, d'un auteur pratiquement inconnu de la littérature bulgare, la plus ancienne, mais aussi de l'excellente publication d'un texte, accompagné de commentaires, annotations et interprétations culturelles et historiques. Cette étude complète est utile non seulement pour tous les médiévistes qu'ils soient historiens, linguistes, théologiens, mais aussi pour tous ceux qui s'intéressent à cette époque.

L'ouvrage est composé de trois parties distinctes: publication du texte à proprement parler, accompagnée de dictionnaire et index; commentaires historiques; commentaires linguistiques. Il s'y rajoute une rapide introduction et une brève conclusion.

La publication du texte, elle-même, est enrichie de notes sur la tradition manuscrite et d'explications des principes méthodologiques des analyses. Les diverses copies de la chronique y sont présentées, mais aussi le texte de la copie la plus ancienne connue à nos jours, provenant de la collection Undolski (N°1289, conservée à la Bibliothèque d'Etat de la Russie, à Moscou). L'édition du texte est diplomatique. Elle respecte la pagination et les lignes du manuscrit précité. L'orthographe du copiste a été conservée sans neutralisation, en maintenant les signes diacritiques, les abréviations des titres et les contractions non-développées, ainsi que les lettres suscrites. Même les initiales et les titres écrits en rouge dans l'original ont été sauvegardés tels quels. Au-dessous de chaque page, l'auteur a donné les différentes variantes du texte. De cette manière, le scientifique peut avoir une idée bien plus précise sur le manuscrit — une méthode que je voudrais féliciter, et que les collègues d'aujourd'hui n'utilisent pas souvent.

La publication du texte est suivie d'un dictionnaire-index composé de 5671 lexèmes. Tous les mots y sont donnés, dans leur différentes formes et indications grammaticales. La traduction en bulgare et des explications ainsi que parfois leurs correspondants en grec y figure aussi. La place des mots dans le texte est indiquée suivant la pagination du manuscrit mentionné qui correspond à une page à part dans cette édition.

Le commentaire de la chronique est détaillé et bien organisé, divisé en parties distinctes qui concernent différents sujets en indiquant la numérotation des pages et des lignes du manuscrit. Ceci nous permet de connaître non seulement les réflexions de l'auteur, Dr. Totomanova, et de nous éclairer sur quelques évènements en indiquant la littérature les concernant, mais aussi nous aide à élargir notre vision sur le manuscrit dans son entité. L'édition ne comporte pas de traduction, malheureusement, mais les commentaires détaillés et parfaitement organisés compensent ce manque. Cette partie du livre est divisée en deux sections qui suivent la structure et la composition du texte lui-même: de la Création à la Résurrection, et de la Résurrection à l'empereur Constantin le Grand et la Naissance de Constantinople.

La dernière partie est plutôt philologique. Elle englobe les différentes particularités orthographiques et morphologiques, comme aussi celles concernant la transcription des noms étrangers. Je voudrais souligner l'existence d'un dictionnaire mentionnant les mots anciens et rares que l'on trouve dans la traduction slave du manuscrit. Il représente une des composantes la plus importante et essentielle du texte et sera très utile à de nombreux spécialistes de domaines différents, liés à l'histoire de la civilisation chrétienne.

Quoi que je puisse écrire au sujet de ce livre exceptionnel, il ne sera jamais suffisant, et je ne suis pas certain que je n'oublie pas de mentionner une de ses qualités innombrables. C'est la raison pour laquelle, j'ai l'intention de terminer en me concentrant uniquement sur celles qui me paraissent essentielles. Avant tout, il s'agit de la première édition complète et critique d'une des quelques sources, les plus importantes, de l'historiographie du Moyen Age des Slaves. Le grand mérite de l'auteur de cette édition est aussi de pouvoir identifier l'origine du texte. Même s'il est conservé uniquement dans des copies russes, ce qui n'est ni

étrange ni exceptionnel, il s'agit d'une œuvre de la littérature de la Haute époque médiévale du Premier empire bulgare. Tout cela nous donne une vision supplémentaire de la conception de la culture byzantine par toute la *Slavia orthodoxa*, et plus précisément en Bulgarie.

Et si la valeur susmentionnée de cet ouvrage se place quelque part entre la slavistique et la byzantinologie, la suivante est vraiment une surprise que le livre nous offre et qui appartient, sans aucun doute, au talent de son l'auteur et dans le domaine des études byzantines. La grande découverte réside dans le fait que le manuscrit n'est pas une simple traduction du texte de Georges Syncelle, mais une compilation de différentes œuvres, concernant la période entre la Création du monde et la fondation de Constantinople. Un fragment de la chronique de *Sextus Iulius Africanus* (env. 160 – env. 240), évêque de la ville d'Emmaüs (Nicopolis), en Palestine, donc oeuvre écrite au début du IIIe siècle, apparaît comme partie importante du texte. Cette oeuvre n'est pas arrivée jusqu'à nous et elle n'est connue qu'à partir de fragments épars. Ainsi, la découverte de Dr. Anna-Maria Totomanova prend une très grande importance. Je pourrais juste rajouter que les fragments grecs connus sont de loin plus courts et ne représentent pas une telle unité que celui identifié dans ce texte.

Je ne pense pas que je pourrais dire quelque chose de plus au sujet du livre d'Anna-Maria Totomanova. Il est déjà dans les mains de ceux qui s'intéressent à la spiritualité de tout le millénaire qui a suivit l'Incarnation. Je voudrais terminer en souhaitant qu'il puisse paraître dans une des grandes langues internationales pour qu'il puisse être apprécié par un plus grand nombre de lecteurs

I. Biliarsky

VISCUSO, Patrick D., *Sexuality, Marriage, and Celibacy in Byzantine Law: Selections from a Fourteenth-Century Encyclopedia of Canon Law and Theology: The Alphabetical Collection of Matthew Blastares*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA., 2008, pp. x + 195, $ 22.95.

The author, a professor of canon law and a priest of the Greek Orthodox Church, is an expert in Byzantine law (p. 195). In the present volume, which began as his doctoral dissertation, he publishes the translation of part of the *Alphabetical Collection* (for short) of Matthew Blastares, a fourteenth-century Byzantine canonist. *Alphabetical Collection* is a "summary of Byzantine legal and canonical development" (p. ix). In addition to the translation, the author explores Blastares' "basic theological views on religious law, sexuality, marriage, and celibacy" (p. 1). As the title of the present book indicates, it contains only those laws of the *Alphabetical Collection* which deal with sexuality, marriage and celibacy and the related themes in the Byzantine law.

Matthew Blastares was a hieromonk, who lived in the monastery of *Theotokos* in Thessaloniki and authored many canonical, theological and hymnological works. The full title of the work of Blastares, translated into English, is *An Alphabetical Collection of All Subjects That Are Contained in the Sacred and Divine*

Canons, prepared and at the same time organised by Matthew, the least amongst Hieromonks (p. 1). As this collection contains civil and canonical norms it is considered a *nomokanon*. This *Alphabetical Collection* "is an encyclopedia of canon law that is organised alphabetically by topic in a series of chapters." It summarises "what was thought essential for knowledge of canonical and civil legislation..." (p. 2). It was useful as a practical reference work for judicial officials (p. 3).

The author of the present book, Rev. Viscuso, gives a rather detailed account of the historical context of the compilation of the *Alphabetical Collection*. The clergy worked as general judges in the fourteenth-century Constantinople tribunals. To them this collection was a useful reference work. Also under Ottoman rule the officials of the Orthodox Church had in many cases to administer justice for the Christian faithful. Since the *Alphabetical Collection* was concise and practical, it was used in the ecclesiastical tribunals, and at the same time, as a source of law, it was included "in later collections of authoritative canonical sources by the Church" (p. 6).

The content of the present book comprises of forty-nine chapters of Blastares' *Alphabetical Collection* under eight letters of the Greek alphabet, namely, A (Alpha), B (Beta), Γ (Gamma), K (Kappa), M (Mu), T (Tau), Φ (Phi) and X (Chi). Some of the topics treated are abduction, homosexuality, menstruation, impediments for marriage, remarriage, polygamy, forbidden unions, women, ordination, divorce, betrothal, sexual assault, masturbation, adultery, celibacy, monks, children of priests, abortion, etc. The translation of *Alphabetical Collection* is found in pp. 59-183 of the present book.

In the introduction the author describes Blastares' views on canon law "as an extension of the divine redemption ... as an incarnation of the divine truth" (p. 7). Blastares attributed divine nature to canon law. However, he held that the value of canons was subjected to change because of their inapplicability in the changed situation. "... canons are a divine-human reality parallel to the two natures of the Saviour" (pp. 7-9). He recognised the authority of the councils and considered the canons enacted by them as guides to salvation and an extension of the Gospel. He regarded the patristic writings as canons "if they bear 'the type' or form of a canon and are 'adopted' as laws through 'receptions of synods';" and recognised the importance of the canons in spiritual life (pp. 10-11). For him the function of canon law was different from that of civil law. The former had to convert the wandering, seek out the lost and strengthen the feeble, act as a model of teaching and as spiritual medicine (p. 18). He regarded knowledge of the history of both canon and civil laws as helpful for a deeper understanding of the canons.

The present book gives a list of Blastares' sources (pp. 13-14). They are canons of the apostles, the ecumenical councils, the local synods and the Fathers. The cited ecumenical councils are Nicaea I, Constantinople I, Ephesus, Chalcedon, Constantinople II, Constantinople III (Trullan council), Nicaea II and the Protodeutero. The local synods are Carthage, Antioch I, Ancyra, Neocaesarea, Antioch II, Sardica, Laodicea, Gangra and the Photian Synod. The Fathers in-

clude Dionysius of Alexandria, Peter of Alexandria, Athanasius the Great, Basil the Great, Gregory of Nyssa, Timothy of Alexandria, Theophilus of Alexandria, Cyril of Alexandria, Gennadios of Constantinople and Tarasios of Constantinople. There are certain inaccuracies in Blastares' historical accounts, e.g., in the dates of some of the councils (pp. 14-16).

Patrick D. Viscuso presents himself as the author of the book (p. 195). Apart from editing and translating Blastares' work, his contributions are the preface, the introduction and the index. Thus he could more precisely be called the editor and the translator of a portion of the *Alphabetical Collection*. The reader may have been better served if the author had mentioned the original Greek word dealt with in each chapter.

For a student of Eastern canon law the present book can be a good complementary reading matter, as it sheds light on the general Byzantine canonical discipline (which forms a large part of the sources of the present Eastern Catholic canon law), and provides useful theological insights contributing to a better understanding and analysis of canons. In addition, it serves as a good reference book for the canons on the themes dealt with in the title.

A reader would hope to soon have in hand the translation of the rest of the *Alphabetical Collection* also by the same Rev. Viscuso.

S. Kokkaravalayil, S.I.

WITTE, Bernd, *Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 pp. 104-154 der Pierpont Morgan Library — der sogenannten Apokalypse des Pseudo-Athanasius*. Teil 2: *Kommentar* [Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 13], Oros Verlag, Laer 2009, pp. 391, € 60,00.

Le titre quelque peu compliqué de ce commentaire est déjà plus explicite que celui de l'édition qui l'a précédé, où il manquait le mot "Apokalypse". C'est de fait en 2002 que l'A. a publié, dans la même collection, le texte copte de cette homélie attribuée à Athanase, avec traduction allemande et un index complet, le tout introduit par presque cent pages de considérations variées, écrites d'une plume alerte, sinon volubile. Mais elle avait déjà été traduite en italien par T. Orlandi, *Omelie copte*, Turin 1981, p. 73-91, et parallèlement aux efforts de l'A., élève de M. Krause à Münster, quatre savants de Bochum se sont penchés sur ce texte, D. Groddek, Th. Lindken, H. Schäfer et H. Biesterfeld, publiant le résultat de leur recherche dans un gros volume paru à Altenberge en 2004, dans le Corpus Islamo-Christianum. Series Coptica 1: c'est beaucoup d'attention pour des pages somme toute assez banales dont l'intérêt se concentre sur les paragraphes où il est question des rapports entre Chrétiens et Musulmans dans l'Égypte des premiers temps de l'hégire.

Comme bien des homélies coptes, ce Pseudo-Athanase est une espèce de pot-pourri où l'on trouve des passages exégétiques, beaucoup d'exhortations morales ou moralisantes et des chapitres empruntés au genre apocalyptique connu par

d'autres œuvres de la même époque, le tout parsemé d'allusions à l'archange Michel que l'A. estime interpolées, ce qui est bien possible, mais reste aléatoire dans ce type de composition rhapsodique. Le commentaire suit pas à pas les douze parties que l'A. avait distinguées dans son édition et il se lit comme une série de petits traités, tant le style est coulant. Un index des noms et des matières (p. 373-391) permet de repérer aisément ce que l'on désire, même si des entrées particulièrement nourries comme "koptisch" ou "Text" ne paraissent pas des plus judicieuses. Quant à la bibliographie (p. 297-371), elle laisse percevoir un défaut que l'on retrouve dans tout l'ensemble du travail: à vouloir trop dire et faire preuve de trop d'érudition, l'A. accumule des références inutiles — que penser des articles sur la liturgie dans la *Coptic Encyclopedia* signés par l'Archbishop Basilios (dix-sept titres), ou de l'ouvrage de C.W. Griggs sur lequel E. Wipszycka a donné naguère un jugement négatif sans appel — ou bien mal informées: l'ouvrage de J. Tagher doit être cité dans sa version originale française et non pas dans la piètre traduction anglaise faite sur l'arabe et publiée en 1998 (cf. *OCP* 64 [1998] 473-474); G. Aranda Pérez ne doit pas être privé de son patronyme, cf. p. 253 (par deux fois et pas l'un après l'autre) et à la même page; L. Regnault devient "Regnal"; quant à Ǧirǧis "Bek" Ya'qub, quiconque est allé en Égypte sait qu'on ne prononce pas le titre turc de cette manière et il convient le rendre, comme on le fait d'habitude, par "Bey". On s'étonne de ne trouver aucune mention des travaux de J.J. Fernández Sangrador et A. Jakab sur les débuts de l'Église d'Alexandrie (cf. p. 205, n. 670), pour ne citer que ces oublis, au milieu d'un flot de titres qui sont souvent loin de les valoir.

L'A. nous gratifie volontiers de notes érudites qui intéresseront ceux qui entrent pour la première fois dans l'univers non-chalcédonien de l'Égypte des VIIIe-IXe siècles, mais n'apprendront pas grand-chose aux spécialistes. De plus, la manie de l'érudition l'entraîne parfois sur des sentiers de travers. Il est ainsi excessif d'enrôler tout de go les Zoroastriens parmi les "gens du livre" (p. 230) et la Sourate XXII,17 du Coran ne l'autorise pas; la question restera disputée en Islam. Pourquoi dépenser des lignes sur le *filioque* (p. 37, n. 79 et 129, n. 395) ou le pélagianisme (p. 179-180) au sujet d'une homélie située à des années lumières de ces problématiques? Est-il raisonnable d'écrire encore aujourd'hui (p. 206-207), "daß das Land den christologischen Streitigkeiten fast geschlossen monophysitisch blieb"? La réalité est en fait beaucoup plus complexe, comme on le voit pour les Pâchomiens dans le Sud, par exemple, ou pour le reclus Barsanuphe de Gaza qui était probablement un Égyptien du nord: reprendre sans critique de telles affirmations, c'est continuer à alimenter l'historiographie nationaliste copte des XIXe et XXe siècles.

Il y a d'ailleurs des concepts que l'A. utilise sans jamais les définir. Quelles sont l'intention et la compréhension des mots "Kopte" (71 fois dans l'Index) et "koptisch" (188 fois)? Ou "Melkiten" (4 fois)? Est-il bien conscient qu'il s'agit là d'une terminologie héritée des Musulmans et qu'à l'époque de notre texte, jamais les "Coptes" ne se seraient appelés eux-mêmes ainsi? Ils se comprenaient comme les Orthodoxes, par rapport à ceux qui avaient accepté le dogme de Chalcédoine, les "hérétiques" probables dont parle l'homélie plus d'une fois. À notre sens, tout

le texte baigne dans cette atmosphère et se nourrit de la Bible pour justifier, avertir, admonester, redresser et exhorter l'auditoire à la pénitence, et cela dans toutes ses parties, parce que si l'homélie n'est pas homogène, l'horizon religieux est toujours identique.

L'A. en revanche dépense baucoup d'énergie à repérer les sources pharaoniques des grands thèmes affrontés dans le texte. Souvent, il ne propose que des parallèles tellement généraux que force est de rappeler que dans la nuit, tous les chats sont gris. Certes, il remarque incidemment: "Es sollte zwar vermieden werden, eine direkte Abhängigkeit christlichen Denkens von altägyptischen Vorstellungen zu konstruieren" (p. 114), mais nous avons l'impression qu'il a eu plutôt tendance à succomber à la tentation et précisément à cet endroit, il eût été mieux inspiré de parler d'Évagre le Pontique plutôt que des confessions négatives de l'ancienne Égypte, au sujet des catalogues de vices rencontrés dans l'homélie. Un peu plus de connaissance des classiques chrétiens et un peu moins de "Religionswissenschaft" n'auraient pas été dommageables au commentaire.

Relevons enfin quelques *realia*. Il est question de la communion dans la main (§ X.7), puisque le prédicateur s'en prend à ceux qui n'observent pas s'il y reste des miettes après l'avoir consommée (p. 245-246). Les deux jeûnes du § VI.4 doivent être ceux du mercredi et du vendredi, non du dimanche, comme écrit par erreur p. 160. Quant au "Sack" de V.11, VII.8 et X.6, dont la caractéristique est d'être noir, il s'agit sans doute de l'acception de ϭooⲩⲛⲉ dont nous avons parlé ailleurs (*Orientalia* 76 [2007] 164-165): vêtement monastique de toile grossière et, comme nous l'apprend notre homélie, de couleur noire.

S'il nous a souvent paru que l'A. enfonçait des portes ouvertes, nous lui sommes redevables d'avoir mis à la disposition des curieux une traduction et un commentaire complet de cette homélie qui n'en méritait peut-être pas tant. Souhaitons qu'il s'attèle à des œuvres plus intéressantes pour nous enrichir de son savoir.

Ph. Luisier, S.I.

SCRIPTA AD NOS MISSA

AGATI, Maria Luisa, *Il libro manoscritto da Oriente a Occidente. Per una codicologia comparata* [Studia Archaeologica 166], «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER, Roma 2009, pp. 528, € 190,00.

BAGNALL, Roger S., *Livres chrétiens antiques d'Égypte* [Hautes études du monde gréco-romain 44], Librairie Droz, Genève 2009, pp. 117, s.i.p.

BANDRÉS URDÁNIZ, José L., M. Afr., *A Glance Behind the Curtain. Reflections on the Ethiopian Celebration of the Eucharist*, Master Printing Press P.L.C., Adigrat 2008, pp. 215, s.i.p.

BEELEY, Christopher A., *Gregory of Nazianzus on Trinity and the Knowledge of God*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 396, £26.99.

BLUM, Georg Günter, *Byzantinische Mystik. Ihre Praxis und Theologie vom 7. Jahrhundert bis zum Beginn der Turkokratie, ihre Fortdauer in der Neuzeit*

[Forum Orthodoxe Theologie 8], Lit Verlag, Berlin 2009, pp. 510, € 79,90.

BOHAS, Georges, *Un poète syriaque contemporain Hanna Bahnan*, ILOAM, Lyon 2009, pp. 141, s.i.p.

BORRMANS, Maurice, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien: Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*, Cerf, Paris 2009, pp. 257, € 27,00.

BRIQUEL CHATONNET, Françoise et Ph. LE MOIGNE, (Edd.), *L'Ancien Testament en syriaque* [Études Syriaques 5], Geuthner, Paris 2008, pp. 247, € 40,00.

CRAGG, Kenneth, *A Christian-Muslim Inter-text Now. From Anathemata to Theme*, Melisende, London 2007, pp. 242, £ 15.00.

CRAGG, Kenneth, *Mosque Sermons. A Listener for the Preacher*, Melisende, London 2008, pp. 239, £ 15.00.

CRAGG, Kenneth, *The Iron in the Soul. Joseph and the Undoing of Violence*, Melisende, London 2009, pp. 243, £ 15.00.

DI BRANCO, Marco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, con un'appendice su "Atene immaginaria" nella letteratura bizantina, prefazione di Giovanni Pugliese Caratelli, Olschki, Firenze 2006, pp. 299, € 32,00.

DIVRY, Édouard, op, *La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident.* Grégoire Palamas – Thomas d'Aquin vers un dénouement œcuménique [Collection «Croire et Savoir» n° 54], Pierre Tèqui éditeur, Paris 2009, pp. 565, € 36,00.

FERRARIO, Fulvio e William JOURDAN, *Introduzione all'ecumenismo*, Claudiana, Torino 2009, pp. 153, € 12,50.

GAHBAUER, Ferdinand R., *Höhepunkt der Schöpfung. Die Frage nach dem Menschen in der frühchristlichen Literatur. Ein Lehrbuch*, Be&Be Verlag, Heiligenkreuz 2008, pp. 255, € 15,90.

GALADZA, Peter, Ed., *Unité et division: Les lettres de Lev Gillet ("Un moine de l'Église d'Orient") à Andrei Cheptytsky – 1921-1929*, Parole et Silence, Paris 2009, pp. 328, € 25,00.

GILBERT, Maurice, *L'Institut Biblique Pontifical. Un siècle d'histoire (1909-2009)*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2009, pp. 488, € 30,00.

GREENLEE, J. Harold, *The Text of the New Testament: From Manuscript to Modern Edition*, Hendrickson, Peabody, MA, 2008, pp. 130, US$ 12.95; £ 7.99.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, traduction et notes par A. Rousseau, o.c.s.o., introduction par B. Pottier, s.j., [Donner raison 23], Lessius, Bruxelles 2008, pp. 351, € 24,50.

HEIDL, György – Róbert SOMOS, Edd., *Origeniana Nona – Origen and the Religious Practice of His Time* [BETL CCXXVIII], Peeters, Leuven 2009, pp. 752, € 95,00.

HOUSE, Mark A., Ed., *Compact Greek-English Lexicon of the New Testament*, based on *A Pocket Lexicon to the Greek New Testament* by A. Souter, Hendrickson, Peabody, MA, 2009, pp. 192, £13.99.

ISTITUTO FRANCESCANO DI SPIRITUALITÀ DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ *ANTONIANUM* DI ROMA E DIPARTIMENTO DI TEOLOGIA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'UNIVERSITÀ *ARISTOTELES* DI TESSALONICA, *San Giovanni Crisostomo ponte tra Oriente e Occidente*, a cura di L. Bianchi [Simposi intercristiani X], Edizioni San Leopoldo, Padova 2009, pp. 230, € 10,00.

KANNOOKADAN, Pauly, (Ed.), *The Mission Theology of the Syro-Malabar Church* [LRC Publ., 15], Syro-Malabar Liturgical Research Centre, Mount St. Thomas, Kakkanad, Kochi 2008, pp. 287, Rs 200.00 (€ 15).

KERYELL, Jacques, *Afîf Osseïrane: Un chemin de vie*, Cerf, Paris 2009, pp. 154, € 15,00.

KNECHTEN, Heinrich M., *Filaret von Moskau als geistlicher Schriftsteller* [Studien zur russischen Spiritualität V], Spenner V., Waltrop 2008, pp. 213, € 18,00.

KNECHTEN, Heinrich M., *Kraft in der Schwachheit: Dimitrij von Rostov* [Studien zur russischen Spiritualität VI], Spenner V., Waltrop 2009 pp. 219, € 19,80.

LARCHET, Jean-Claude, *Théologie du corps* [Théologies], Cerf, Paris 2009, pp. 104, € 13,00.

LEROY, Julien, *Études sur les Grandes Catéchèses de s. Théodore Studite*, édition par Olivier Delouis, avec la participation de Sever J. Voicu [Studi e testi 456], Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2008, pp. 360, € 35,00.

LUZARRAGA, Jesús, *El Padrenuestro desde el arameo* [Analecta Biblica 171], Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2008, pp. 353, € 40,00.

Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano – XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana [Studia Ephemeridis Augustinianum 114], Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2009, pp. 670, s.i.p.

MARTE, Johann und Oleh TURIJ, (Hg.), *Die Union von Brest (1569) in Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz*, Institut für Kirchegeschichte der Ukrainischen Katholischen Universität, Lviv 2008, pp. 512, s.i.p.

MEYENDORFF, Paul, *The Anointing of the Sick* [The Orthodox Liturgy Series 1], St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2009, pp. 186, $18.00.

MODRZEJEWSKI, Joseph M., (traduction, introduction et notes par), *La Bible d'Alexandrie, Troisième livre des Maccabées 15.3*, Cerf, Paris 2008, pp. 190, € 35,00.

MOLINAROLI, Fausta (Ed.), *"Padre nostro..."*, Città Nuova Editrice, Roma 2009, pp. 91, € 7,50.

MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL, *Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957* rassemblée, introduite et annotée par Maurice Borrmans, Cerf, Paris 2009, pp. 336, € 32,00.

NARDIN, Roberto – Natalino VALENTINI, a cura di, *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente* [Meditazioni 18], EDB, Bologna 2008, pp. 236, € 22,00.

NEYREY, Jerome H. – Eric C. STEWART (Edd.), *The Social World of the New Testament: Insights and Models*, Hendrickson, Peabody, MA, 2008, pp. 295, $24.95; £13.99.

PALLATH, Paul, *Matrimonio tra Cristiani Indiani*. Il rito nella Chiesa Siromalabarese, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2009, pp. 166, € 18,00.

ΠΑΠΑΔΑΤΟΥ, Δάφνη, *Φιλοτιμίαι επιτελεύτιοι και η περιουσιακή θέση του επιζώντος συζύγου στο βυζαντινό δίκαιο* [Sources and Studies in History of Greek and Roman Law 2], University Studio Press, Thessaloniki 2008, pp. 237, s.i.p.

PETRÀ, Basilio, *La contraccezione nella tradizione ortodossa*, EDB, Bologna 2009, pp. 133, € 13,20

PLEKON, Michael, *Hidden Holiness*, foreword by Rowan Williams, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2009, pp. viii + 213, $25.00.

PRINZIVALLI, Emanuela, *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica* [Biblioteca di testi e studi 457], Carocci, Roma 2008, pp. 127, € 12,00.

RAINERI, Osvaldo, a cura di, *Da Schilpario in Africa e Diario della mia vita in terra africana di Antonio Grassi*, Editrice Fondazione Benedetta Riva, Roma 2009, pp. 304, € 25,00

RENOUX, Charles, (introduction, traduction et notes par), *L'hymnaire de Saint-Sabas (Ve-VIIIe siècle): Le manuscript géorgien H 2123 I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte* [Patrologia Orientalis T. 50 – Fasc 3 – N° 224], Brepols, Turnhout/Belgique 2008, pp. 247-542, € 65,00.

SCHREINER, Peter, *Costantinopoli – Metropoli dai mille volti* [Piccoli saggi 43], Salerno Ed., Roma 2009, pp. 165, € 14,00.

SIMMONS, William A., *Peoples of the New Testament World: An Illustrated Guide*, Hendrickson, Peabody, MA, 2008, pp. 352, US$37.95; £21.99.

SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Panégyrique des saints Cyr et Jean*, réédition et traduction d'après de nouveaux manuscripts par Pauline Bringel [Patrologia Orientalis T. 51 – Fasc. 1 – N° 226], Brepols, Turnhout 2008, pp. 80, € 36,00.

TABBERNEE, William, *Prophets and gravestones: an imaginative History of Montanists and other early Christians*, Hendrickson, Peabody, MA, 2009, pp. 338, $29.95; £ 19.99.

TATE, Randolph W., *Biblical Interpretation: An Integrated Approach*, Hendrickson, Peabody, MA, 2008, pp. 380, US$ 29.95; £ 16.99.

TEODORO PRODROMO, *I tetrastici giambici ed esametrici sugli episodi principali della vita di Gregorio Nazianzeno*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di Mario D'Ambrosi [Testi e studi bizantino-neoellenici XVII], Dipartimento di filologia greca e latina, Sezione bizantino-neoellenica, Università di Roma «La Sapienza», Roma 2008, pp. 300, s.i.p.

VOLK, Robert, *Die Schriften des Johannes von Damaskos VI/1* [Patristische Texte und Studien 61], de Gruyter, Berlin 2009, pp. 596, € 128,00.

INDEX VOLUMINIS 75 (2009)

1. – ARTICULI

2. – COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

4. – INDICATIONES

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-XI-2009 — Cyril VASIL', S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di novembre 2008 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 - E mail: info@tip2000.it

RECENSIONES

INDICATIONES

ISSN 0030-5375